227.6
L832

Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/derbriefviephili0000unse

PROPERTY OF
THE CINCINNATI BIBLE SEMINARY LIBRARY
[redacted]
G.M. Elliott Library
Cincinnati Bible College & Seminary
2700 Glenway Avenue
P.O. Box 04320
Cincinnati, Ohio 45204-3200

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
Begründet von Heinrich August Wilhelm Meyer
Neunte Abteilung (1) – 10. Auflage

Der Brief an die Philipper

Übersetzt und erklärt von

Ernst Lohmeyer

Nach dem Handexemplar des Verfassers
durchgesehene Ausgabe

G.M. ELLIOTT LIBRARY
Cincinnati Bible College & Seminary

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1954

227.607
L 8336

Frühere Auflagen dieses Kommentars:

1.	Auflage von H. A. W. Meyer . .	1847 u. 1848
2.	„ „ „ „ „ „	1859
3.	„ „ „ „ „ „	1865
4.	„ „ „ „ „ „	1874
5.	„ bearbeitet von A. H. Franke . .	1886
6.	„ „ „ Erich Haupt . .	1897
7.	„ „ „ „ „ . .	1902
8.	„ bearbeitet von Ernst Lohmeyer .	1930
9.	„ „ „ „ „ .	1953

Druck: Omnitypie-Gesellschaft Nachf. Leopold Zechnall, Stuttgart
Printed in Germany
Copyright 1929 by Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

11951

Vorwort zur 8. Auflage

Mit den Kommentaren der IX. Abteilung des Meyerschen Kommentarwerkes zu den Briefen an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon ist der erste Teil der Arbeit abgeschlossen, die die Erklärung der „Gefangenschaftsbriefe" von Erich Haupt zu ersetzen bestimmt ist. Die Erklärung des Epheser-Briefes (VIII. Abtlg.) ist vorläufig zurückgestellt, damit zunächst die seit langem fehlende Erklärung der synoptischen Evangelien in Angriff genommen werden kann.

Wie alle Neubearbeitungen des Meyerschen Gesamtwerkes sind auch diese Kommentare von Grund aus neu gearbeitet. In ihnen ist der philologisch-historische Stoff fast durchweg in die Anmerkungen verwiesen und die Diskussion über andere exegetische Meinungen möglichst beschränkt. Der Erklärung ist eine deutsche Übersetzung beigefügt; daß sie den griechischen Text nicht ersetzen, sondern im strengen Sinne ihn übersetzen, d. h. zugleich deuten soll, ist vielleicht nicht ganz unnütz hervorzuheben. Auch das sei noch vermerkt, daß die Kommentare nicht nur im einzelnen nachgeschlagen, sondern im ganzen gelesen werden möchten. Aus äußeren Gründen konnten die Verszahlen der griechischen Bibel nicht ganz einheitlich nach der Sweteschen Ausgabe angeführt werden; man möge darin eine vielleicht nicht ganz wertlose Aufforderung sehen, mit dem zitierten Vers auch den Zusammenhang nachzulesen, in dem er steht.

Für getreue Mithilfe bei der Mühe der Korrekturen habe ich meinen jungen Freunden Lic. theol. Gottfried Sitzer und cand. theol. Werner Schmauch herzlich zu danken.

Breslau, September 1929 — Ernst Lohmeyer

Vorwort zur 9. Auflage

Die 9. Auflage ist eine photomechanische Wiedergabe der 8., enthält jedoch auch die inzwischen vom Verfasser in sein Handexemplar eingetragenen Veränderungen.

Soweit es sich um kurze Korrekturen handelte, die ohne Schwierigkeiten in den bestehenden Satz aufgenommen werden konnten — etwa 30 —, sind sie nicht besonders gekennzeichnet. Alle übrigen Änderungen sind als Anmerkungen behandelt, auf die im Text in üblicher Weise durch Anfügung einer Ziffer oder, wo diese eine auf der betreffenden Seite bereits vorhandene Ziffernreihe stören würde, eines * verwiesen wird. Daß diese Anmerkungen sich dann nicht unten auf derselben Seite finden, sondern mit Seitenzahl und zugehörigen Kennzeichen unter „Ergänzungen" am Schlusse jedes Teilbandes, wird jeweils durch einen * am Rande hervorgehoben.

So bietet die 9. Auflage durch die Berücksichtigung der hinterlassenen Zusätze die Erklärung der Gefangenschaftsbriefe von Ernst Lohmeyer in ihrer letzten Gestalt und mit ihr des Verfassers besonderes Vermächtnis.

Berlin, Januar 1953 — Werner Schmauch

Inhalt

Vorwort 3*

Der Brief an die Philipper . . . . . 1—193

Einleitung 1

Erklärung 9

A. Kap. 1_{1-2} 9

B. Kap. 1_{3-11} 13

C. Kap. 1_{12-4_9} 36

I. Kap. 1_{12-26} (S. 38) — II. Kap. $1_{27-2_{16}}$ (S. 70) — III. Kap. 2_{17-30} (S. 111) — IV. Kap. 3_{1-21} (S. 122) — V. Kap. 4_{1-9} (S. 163)

D. Kap. 4_{10-20} 177

E. Kap. 4_{21-23} 190

Literaturverzeichnis zum Philipper-Brief 192

Ergänzungen der 9. Auflage 193

Der Brief an die Philipper.

Einleitung.

Die Vorgeschichte. 1. Die Stadt Philippi trägt ihren Namen nach dem makedonischen Könige Philippus, dem Vater Alexanders des Großen, der sie in der Mitte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts an der Stelle des alten Krenides als eine Residenz begründete[1]. An den Nordhängen der thessalischen Berge, die hier auf schmalem Sattel den einzigen Durchgang nach Osten gewähren, zwischen Gebirge, Ebene und Fluß — dem Gangites — fruchtbar gelegen, ist sie bald zu einer blühenden Stadt geworden und durch mehr als zwei Jahrhunderte geblieben. Reiche Gold- und Silberminen, die einst schon von den Phöniziern ausgebeutet wurden, gaben ihrem Wohlstand einen festen Grund[2]. Und wenn auch ihr Reichtum sich in römischer Zeit zu erschöpfen beginnt, so bleibt ihre militärisch wie kommerziell gleich günstige Lage eine Quelle wirtschaftlichen Gedeihens; durch die Stadt zieht der wichtigste Verkehr zwischen Europa und Asien, hier führt zum Ägäischen Meer die Via Egnatia, die so gleichsam Rom und Philippi miteinander verbindet.

Wohl haben die inneren und äußeren Wirren der beiden vorchristlichen Jahrhunderte die Stadt tief gewandelt. Sie ist nicht mehr Hauptstadt — Thessalonich ist an ihre Stelle getreten —, aber noch trägt sie alte Ehrentitel, die sie vor anderen auszeichnen[3], ein reger Handel und Wandel belebt ihre Straßen und Plätze, und ihr Name ist ruhmreich mit dem Beginn des römischen Kaisertums verknüpft. Nur noch ein Bruchteil der alten griechisch-makedonischen Bevölkerung wohnt in ihren Mauern; Orientalen haben sich angesiedelt, und ein kleines jüdisches Ghetto hat sich gebildet[4]. Aber ihr Charakter ist nicht durch das Völkergemisch bestimmt, das dichter und lärmender die Hafenstädte des Ägäischen Meeres erfüllt, sondern von römischen Veteranen, durch die die einstige Königstadt der Makedonier zur römischen Militärkolonie geworden ist. Augustus hat sie als solche unter dem Namen: Colonia Augusta Julia Philippensis begründet und ihr das Privilegium des „italischen Rechtes" verliehen[5]. Städtische Beamte tragen daher hier die römischen Titel der Prätoren und Liktoren[6]; häufig werden auf Inschriften Einwohner erwähnt, die das römische Bürgerrecht be-

[1] Vgl. Appian, Bell. civ. IV 105; Strabo VII Fragm. 34. Das geographische und archäologische Material bei Heuzey u. Daumet, Mission archéol. de Macédoine 1876 1–116. Vgl. auch Zahn Einl. I § 30, 1, J. Weiß, Real.-Enc. XII 39; Turner, Dictionn. of the Bible III 837ff. und die Einleitungen der Kommentare, besonders Lightfoot und Kennedy.

[2] Diod. Sic. XVI 8₆.

[3] Vgl. die Münzen bei Eckhel II 76, Mionnet I 486.

[4] Act 16₁₃. Klein kann es nur sein, da es keine Synagoge besitzt.

[5] Dig. LI 15₆; über das jus italicum s. Marquardt-Mommsen Röm. Staatsverwaltung I² 89f.

[6] Act 16₁₉. ₂₂. ₃₅. ₃₆. ₃₈.

sitzen[1]. So ist Philippi in seiner Weise ein Klein-Rom im Osten, gleichsam vor dem Übergang nach Asien[2]; und wie es durch die Via Egnatia mit Rom verknüpft war, so scheinen in jeder Weise sorglich gepflegte Beziehungen es mit dem großen Vorbild im Westen zu verbinden[3]). Vielleicht ist es nicht ganz zufällig, daß wir hier zum ersten Male von einer ernsten Verfolgung einer urchristlichen Gemeinde hören, noch ehe das Fanal der neronischen Verfolgung den kaum gesehenen Gegensatz zwischen Urchristentum und römischem Imperium grell erleuchtete.

2. Die Stadt Philippi ist durch Paulus in den Bereich der urchristlichen Mission gezogen, wohl im Anfang des Jahres 52 n. Chr.[4]. Seine Wirksamkeit hier bedeutete den Beginn eines neuen Abschnittes seiner Mission, vor der alles bisher Geleistete zurücktrat. Zum ersten Male betritt er den Boden Europas, um auf ihm festen Fuß zu fassen; und nicht nur der Apostelgeschichte, die diesen Übergang durch einen berühmten gottgesandten Traum des Apostels motiviert, sondern Paulus selbst ist dies Unternehmen so bedeutsam erschienen, daß er von ihm als dem „Anfang des Evangeliums" überhaupt spricht[5]. Drei Gefährten begleiten ihn, Silas, Timotheus und Lukas; der erste ein gebürtiger Jude, der zweite ein Halbjude, der dritte unbestimmter Herkunft[6]. Ihre Zahl verdeutlicht die Wichtigkeit des geplanten Werkes und ihre Zusammensetzung das Vorwalten des jüdischen Elementes.

Nach dem Bericht der Apostelgeschichte, einem der genauesten und lehrreichsten über paulinische Mission, hat Paulus sich zuerst an Juden gewandt. Dennoch hat diese urchristliche Gemeinde sich hier kaum zuerst aus Juden gebildet. Der Philipperbrief zeichnet wohl eine jüdische Gefahr, aber sie droht der Gemeinde deutlich von außen und entwickelt sich nicht von innen her; dann setzt sich auch der Kreis der Gläubigen im wesentlichen aus ehemaligen Heiden zusammen. Die Apostelgeschichte hebt drei Gestalten besonders hervor: eine Purpurhändlerin, die zugleich Proselytin jüdischen Glaubens war, eine Sklavin, die Wahrsagerin ist, und einen römischen Gefangenenwärter. Diese drei können deshalb vielleicht veranschaulichen, aus welchen Elementen die junge urchristliche Gemeinde sich bildete.

Es war wohl kaum die Absicht des Apostels, längere Zeit sich der Mission in Philippi zu widmen; immer drängt er nach den Haupt- und Weltstädten, und Philippi ist trotz seines Ruhmes und seiner Bedeutung keine Weltstadt. Seine Tätigkeit ist aber durch eine Verfolgung jäh abgebrochen, die zwar nicht die erst noch keimhafte Gemeinde, wohl aber Paulus und Silas traf. Dieses erste Martyrium auf europäischem Boden scheint im Herzen des Paulus wie der Gemeinde das Gefühl einer besonderen Verbundenheit hervorgerufen oder wenigstens gestärkt zu haben. Noch nach Jahren ist die Erinnerung an diese erste Zeit und ihre Krönung durch das Martyrium lebendig.

---

[1] Vgl. Miss. archéol. 15. 127; vgl. auch CIL III, 633–707. 6113.

[2] Vgl. allgemein Gell. XVI 13 9: populi Romani, cujus istae coloniae quasi effigies parvae simulacraque esse quaedam videntur.

[3] Vgl. Ramsay, Church in the Roman Empire, 56. 70. 148 u. ö.; de Waal, Röm. Quartalschrift 1912, 161 f.

[4] Zu den chronologischen Fragen s. zuletzt H. Windisch, II Kor 26–28 und die dort verzeichnete Literatur. Die Fragen greifen zu weit, als daß sie hier im einzelnen begründet werden könnten.

[5] 4 15. [6] Vgl. Deißmann, Lukios-Lukas (Harnack-Festgabe 1921, 119 f.).

Etwa fünf Jahre später kommt Paulus zum zweiten Male nach Philippi. Daß in der Zwischenzeit gar keine Verbindung zwischen dem Apostel und seiner Gemeinde bestanden hätte, ist zwar kaum glaublich. Die Angelegenheit der Kollekte für Jerusalem, die er durch alle diese Jahre hindurch betreibt, nötigte ihn, die Beziehungen mit neu gegründeten Gemeinden immer wieder zu pflegen, und auf den mannigfachen Reisen der paulinischen Helfer, die gewiß zum Teil im Dienste dieser Kollekte standen, wie auf denen des Timotheus und Erastus nach Makedonien, war Philippi schon deswegen kaum zu vermeiden, weil in ihm die verschiedensten Reisewege sich kreuzten. Aber der erste persönliche Besuch nach der Gründung scheint etwa in den Herbst des Jahres 57 zu fallen. Philippi scheint hier der Ruheort auf einer Reise, die den von Ephesus gewaltsam vertriebenen Apostel über Troas und Makedonien nach dem heiß umkämpften Korinth führen soll. Vielleicht hat Paulus hier die Rückkehr des Titus von Korinth erwartet, vielleicht auch hier den 2. Korintherbrief geschrieben. Was er in dieser Zeit für Philippi war und ihm Philippi, ist unbekannt. Endlich bringt im Frühling des Jahres 58 zum letzten Male eine Reise den Apostel an den geliebten Ort. Hier feiert Paulus das Passahfest und schifft sich dann zu jener Fahrt nach Jerusalem ein, die ihn in die Jahre währende Gefangenschaft führt.

Damit beginnt die unmittelbare Vorgeschichte des Philipperbriefes.

3. Paulus ist Gefangener in Cäsarea; das läßt sich mit ziemlicher Bestimmtheit dem Briefe entnehmen, wenn man seine Andeutungen mit den Nachrichten der Apostelgeschichte verbindet[1]. Er steht, um es urchristlichem Geiste gemäßer zu sagen, in der Gnade und Not des Martyriums. Wohl war bisher sein gesamtes missionarisches Wirken tägliche innere Not und Freude und häufig äußere Verfolgung — von beidem hat er in berühmten Worten gesprochen —, aber alle bisherigen Leiden, so schwer er durch sie auch getroffen sein und so freudig er sie auch getragen haben mag, blieben doch gleichsam lokal beschränkt; städtische Behörden oder jüdische Synagogen waren da seine äußeren Richter[2]. In der cäsareensischen Gefangenschaft steht er zum ersten Male vor der großen Öffentlichkeit der höchsten heidnischen Behörden und hat vor ihr „das Evangelium bezeugen und bekräftigen" können[3]. Eine erste öffentliche Verhandlung hat in seinem Prozeß also stattgefunden, aber das Urteil ist noch nicht gesprochen. Paulus kann noch mit der Möglichkeit der Freilassung rechnen; aber tiefer scheint er den Tod zu ersehnen und zu erwarten, der ihn in die ewige Gemeinschaft mit Christus führt[4].

In dieser Zeit sind wohl manche „Brüder" um ihn, aber nur zwei werden namentlich und rühmend genannt, Timotheus und Epaphroditus. Mit Epaphroditus greifen Vorgänge aus der Gemeinde zu Philippi in den Zusammenhang der Ereignisse ein. Er ist der Überbringer einer Geldspende gewesen, die die Philippergemeinde wohl auf die Kunde von der Gefangenschaft des Apostels für ihn gesammelt hat; er ist zugleich bestimmt, ihm in allen Dingen zu Diensten zu sein. Der Dank für dieses getreue Gedenken ist ein erstes, wenn

[1] Über andere Ansätze s. zu 1 13 f. Die folgenden Ausführungen setzen überall die Ergebnisse des Kommentars voraus.

[2] Die einzige frühere Verhandlung vor einem römischen Prokonsul, von der wir wissen, die vor Gallio (Act 18 12), ist kein Martyrium.

[3] 1 7. [4] S. zu 1 21 f. 2 17.

auch nebensächliches Motiv für die Abfassung des Briefes[1]. Während Epaphroditus die Gefangenschaft des Paulus teilte, während er bei ihm krank wurde und endlich wieder genas, sind in Philippi heftige Verfolgungen ausgebrochen. „Viele" sind unter ihrem Druck abtrünnig geworden, einzelne Führer und vielleicht auch Führerinnen scheinen gefangen gesetzt; aber die Mehrheit der Gemeinde ist bisher unerschüttert geblieben. Dennoch haben diese Kämpfe in ihr Leben mehr oder minder tiefe Spuren eingezeichnet. Führerlos ihren Unbilden preisgegeben, scheint sie Paulus um Hilfe gebeten zu haben[2]. Er kann sie selbst nicht gewähren, wie sehr er auch „mit der Liebe Jesu Christi nach ihnen sich sehnt"; so bestimmt er Timotheus und Epaphroditus als Helfer in der Gefahr. Neben dieser äußern Not steht eine innere Gefahr. In Philippi ist wohl das erste Beispiel von Märtyrerfreudigkeit einer Gemeinde gegeben, aber auch das erste von ausgeprägtem Märtyrerstolz. Wer unmittelbar von der Härte der Verfolgung getroffen war, hat sich als ein „Vollkommener" von den übrigen absondern können[3]. Scheidungen und Unterscheidungen beginnen sich bemerkbar zu machen, und niemand ist da, der ihnen steuert.

Um dieser doppelten Gefahren willen ist der Philipperbrief etwa im Spätsommer des Jahres 58 geschrieben[4]. Ihnen zu wehren, ist sein wichtigster Zweck und sein einziger Anlaß, der seine Sätze bis in alle Einzelheiten durchwirkt.

Der Brief. 1. Es ist ein bekanntes Urteil, daß der Phil. tiefer als alle anderen paulinischen Briefe von der herzlichen Wärme persönlicher Verbundenheit getragen ist. Keine Gemeinde stand Paulus je so nahe wie diese, an die er schreibt, keine gab ihm je so reichlichen Anlaß zu uneingeschränktem Lob und Dank. Deshalb kann in diesem Briefe alles fortfallen, was an theoretischen oder praktischen Erwägungen andere Schreiben belastet, und seine Sätze werden der unmittelbare Ausdruck reiner menschlicher Nähe, die sich frei und ungehemmt äußern kann, weil sie gewiß ist, in allem verstanden zu werden. Darum scheint es auch unmöglich, in diesem Briefe eine feste Ordnung zu entdecken; wie der Drang des Augenblickes sie treibt, so kommen und gehen die Gedanken, tauchen wieder auf und verschwinden wieder, und ihre Bewegung scheint nur von der unfaßbaren persönlichen Wärme und Fülle des Herzens bestimmt.

Wer so urteilt, könnte sich vielleicht auf mannigfache Äußerungen des Briefes selbst berufen; aber er müßte auch die schwierigere Frage beantworten können, warum ein Apostel, dem nach eigenen Worten grundsätzlich alles Menschliche fremd ist, so „menschlich" zu reden vermag, oder er würde den tiefen Ernst verkennen, der in aller vertrauten Sprache dieses Briefes lebendig ist — einen Ernst nicht des Menschen, sondern der Sache, nicht der Neigung, sondern der Pflicht —, und er würde die tiefe Notwendigkeit übersehen, mit

[1] Es wird in fast allen Kommentaren überstark betont und von Hofmann und Zahn ausgesponnen, als sei Phil. die Antwort auf einen Brief der Gemeinde, in dem sie sich über mangelnden Dank beklagt hätte. S. gegen das erste schon Baur, Paulus II² 83f. und über beides zu 4 10f.

[2] S. zu 1 8. 2 19ff. [3] S. zu 1 1. 7. 26. 27f. 3 15.

[4] Vielleicht auch erst im Herbst; denn zwischen der Abfahrt des Pls. von Philippi und dem Brief des Pls. ist mindestens ein zweimaliger Nachrichtenwechsel anzusetzen. Die Gemeinde hat zuerst von der Gefangenschaft des Pls. gehört und darauf (?) den Epaphroditus abgesandt; sie hat sodann von der Krankheit des Epaphroditus gehört.

der um der Sache willen dieser Ernst den Ausdruck persönlicher Verbundenheit erwählt. Es gibt in der Tat keinen paulinischen Brief, der nicht in seiner persönlichen Haltung das autoritative, von der Sache erfüllte und allein auf die Sache gerichtete Schreiben eines Apostels Christi wäre oder sein wollte; „Briefe" sind diese Schreiben lediglich in einem technischen Sinne. So ist auch der Philipperbrief ein apostolisches Schreiben, und nirgends so häufig wie hier ist die Haltung des Paulus das bewußt hingestellte Beispiel, das dem Leben der Gemeinde Maß und Ziel geben soll[1]. Wenn aber der Name des Apostels hier nicht begegnet, und die Autorität des Apostels wie verhüllt erscheint, so ist auch der Grund erkennbar: Es ist die einzigartige Situation des Martyriums, durch die Apostel und Gemeinde ebenso verbunden wie geschieden sind. Sie gibt dem Brief eine strenge Geschlossenheit des inneren Aufbaus und eine notwendige Folge in allen seinen Teilen; aber sie erlaubt nicht nur, sondern nötigt auch, was zu sagen ist, in der Form gleichsam persönlicher Zwiesprache zu sagen. Denn das Martyrium hat die unendliche Bedeutung, seinen Träger zu dem „vollkommenen" Repräsentanten des Evangeliums zu bestimmen; was sonst in aller Gewißheit des gläubigen Besitzes dennoch schmerzlich entzweit bleibt, Person und Sache, das ist in diesem gottgegebenem Augenblick eines geworden. Das persönliche Geschick des Märtyrers bedeutet den „Triumph Christi" und dieser Triumph stellt sich dar „am Leibe" des Märtyrers. Darum ist jetzt, wo ein Märtyrer zu Märtyrern spricht, der Ernst und die Pflicht der sachlichen Mitteilung größer als sonst irgendwann; aber es ist auch zugleich nicht mehr notwendig, daß sie allein durch das Wort des Apostels vermittelt werde. In der gnadenreichen Stunde des Martyriums ist alles unmittelbar beschlossen und erschlossen: „Gott wird es euch offenbaren"[2]; darum fehlt auch hier alle sachliche Darlegung. Aber diese Stunde bedeutet nicht nur Fülle der göttlichen Gnade, sondern ebenso des persönlichen Lebens. So kann und muß aus der Fülle des Herzens, gleichsam von Mensch zu Mensch gesprochen werden, weil es sich nicht um die Erfüllung eines menschlichen Lebens, sondern eines göttlichen Sinnes handelt.

2. Schon in der Anlage des Briefes werden diese Gesichtspunkte erkennbar und greifbar.

Eine schematische Übersicht zeigt am besten, wie der Aufbau des Ganzen bewußt gefügt und zugleich wie unwillkürlich erwachsen ist:

A. Überschrift und Segenswunsch 1 1. 2.

B. Das Proömium 1 3–11.
1. Der Dank 3–6. — *2.* Persönliches 7. 8. — *3.* Die Fürbitte 9–11.

C. Der Hauptteil: 1 12 – 4 9.

I. Das Martyrium des Paulus 1 12–26.
1. Seine Bedeutung für die Umgebung 12–18. — *2.* Seine Bedeutung für den Apostel 18–21. — *3.* Seine Bedeutung für die Gemeinde zu Philippi 22–26.

II. Das Martyrium der Gemeinde 1 27 – 2 16.
1. Mahnungen zur Einheit nach außen 1 27–30. — *2.* Mahnungen zur Einheit im Inneren 2 1–4. — *3.* Der Christuspsalm 2 5–11. — *4.* Praktische Folgerungen 2 12–16.

III. Die Hülfe im Martyrium 2 17–30.
Überleitung 2 17. 18. — *1.* Timotheus 2 19–24. — *2.* Epaphroditus 2 25–30.

---

[1] S. zu 1 30. 2 12. 3 7ff. 17. 4 9. [2] 3 15.

IV. Die Gefahren im Martyrium 3₁–21.
Überleitung 3₁. — *1.* Die äußere Gefahr des Judentums 3₂–6. — *2.* Das Beispiel des Paulus 3₇–11. — *3.* Die innere Gefahr der „Vollkommenen" 3₁₂–16. — *4.* Das Gegenbeispiel der Abtrünnigen 3₁₇–21.

V. Letzte Mahnungen im Martyrium 4₁–9.
Überleitung 4₁. — *1.* Euodia und Syntyche 4₂.₃. — *2.* Letzte Wünsche 4₄–7. — *3.* Letzte Bitten 4₈.₉.

D. Nachwort: Die Geldhilfe 4₁₀–20.
1. Die Gesinnung des Apostels 4₁₀–14. — *2.* Die Gabe der Gemeinde 4₁₅–18. — *3.* Das Schlußgebet 4₁₉.₂₀.

E. Grüße und Segenswunsch 4₂₁–23.

Klar hebt sich ein großer Hauptteil heraus. Zwei kleinere leiten ihn ein, zwei andere schließen ihn ab, und diese beiden Paare entsprechen sich selbst untereinander. Man wird zwar die Korrespondenz zwischen den Gnadenwünschen am Anfang und Ende nicht sonderlich betonen dürfen; denn sie findet sich in allen paulinischen Briefen. Wohl aber ist das Proömium und das Nachwort bis in einzelne Gedanken und Worte hinein aufeinander bezogen[1]; beide beginnen mit einem Dank, jenes in offenen, dieses in verhüllten Worten, sie führen zu einer persönlichen Aussprache und münden in einem Gebet. Beide zeigen in solcher Folge den gleichen Wechsel zwischen hymnischer Begeisterung und brieflicher Mitteilung. So ist das Nachwort über die Geldangelegenheit, das wie ein unorganischer Nachtrag wirken könnte, innig in das Ganze des Schreibens hineingezogen.

Noch deutlicher ist die Anlage des großen Hauptteiles. Er ist streng in sich geschlossen, trotzdem oder gerade weil alles geschieht, um der Geschlossenheit von Form und Inhalt die Unmittelbarkeit und Ungebundenheit brieflichen Gespräches zu verleihen. Das Einheit stiftende Moment ist die Situation des Martyriums hier und dort und die religiöse Anschauung, die es trägt und die räumlich Geschiedenen enger als je zuvor verbindet. So ist es begründet, daß Paulus von der Not der Gemeinde spricht, wo es sich um sein persönliches Schicksal handelt, und daß er den Blick auf sich lenkt, wo er Forderungen des Gemeindelebens formuliert. Denn wichtig ist in diesem Herüber und Hinüber nur das Eine, daß dieser Stunde Gewalt und Gehalt, in welcher Person und Sache durch Leiden und Bekennen sich vermählen, zu reinem und gültigem Ausdruck komme.

So spricht Paulus denn zunächst von sich, ausführlich wie in keinem anderen Schreiben, und legt darin dar, was sein Martyrium für seine Umwelt, für ihn selbst und für die angeredete Gemeinde bedeutet. So redet er alsdann von dem Leiden der Gemeinde oder genauer von ihren letzten Pflichten in diesem Leiden, die zugleich letzte Gnaden sind. Einigkeit nach außen und innen ist die vielfach abgewandelte Losung. Wohl ist das alles Paräneſe, aber sie unterscheidet sich von anderen Beispielen paulinischer Paräneſe, daß sie auf das Grundsätzliche gerichtet bleibt und es verschmäht, das praktische Leben zu regeln. Denn in diesen Hoch-zeiten steht jeder Märtyrer unmittelbar „unter der Spende des Geistes Jesu Christi", darum wird unter den „Brüdern im Leid" das erbauende und tröstende Wort die einzige Möglichkeit gläubiger Verbindung. Soll aber von dem göttlichen Gesetz gesprochen werden, das diese Zeiten und Stunden erfüllt, so kann auch das nur in der Form eines gültigen

[1] S. zu 4₁₀–20.

Beispieles geschehen. Darum stellt in großen Worten ein Hymnus das einzige und ewige Vorbild in allen Martyrien hin, Christus; dieser Hymnus ist keine Abschweifung, sondern die nun sichtbar gewordene Mitte aller Paräneſe. Darum zieht ein letzter Abschnitt aus solcher Anamneſe die für die gegenwärtige Stunde gültigen Folgerungen.

Von dem tiefen religiösen Sinn und der einzigen religiösen Pflicht des Martyriums war bisher allein die Rede. Aber dieses Martyrium ist in solcher Bedeutung ein bestimmter historischer Augenblick mit bestimmten Forderungen und Bedürfnissen. Ihnen gelten die nächsten Sätze über Timotheus und Epaphroditus, die der Gemeinde Helfer und „Fürsorger" sein sollen, so lange Paulus nicht zu ihnen kommen kann. Auch diese Sätze sind nicht mit den persönlichen Bemerkungen zu vergleichen, mit denen sonst wohl paulinische Briefe zu schließen pflegen, sondern sie sind durch die konkrete Lage der Gemeinde gefordert und darum an dieser Stelle notwendig.

Aber in dieser Lage liegt noch ein weiteres Moment. Alle Gedanken richteten sich bisher auf den geschlossenen Kreis der Gemeinde, der in allen Nöten seinem Glauben bisher treu geblieben ist; die Not selbst und ihre möglichen Gefahren hatte noch kein Wort gestreift. So wendet sich ein neuer Abschnitt eben diesen Gefahren zu, und sein innigerer Ton gegenüber den Gläubigen, sein grimmigerer gegenüber den Gegnern wird aus dieser Situation des Kampfes unmittelbar begreiflich. Denn diese Gegner sind keine „Irrlehrer", und nicht um Fragen der Glaubenserkenntnis oder der Lebensführung handelt es sich. Diese Gegner sind auf der einen Seite die Verfolger, und auf der anderen Seite die in der Verfolgung abtrünnig Gewordenen. Und diesen doppelten „Feinden" steht ein doppeltes Beispiel gegenüber; das des Paulus, der selbst einst Verfolger war und nun mit weit größerem „Gewinn" Verfolgter ist, und das der „Vollkommenen", der standhaften Märtyrer in Philippi. Mit aller Zartheit sind dabei die Gefahren nur berührt, die aus einem allzu sicher getragenen Besitz der „Vollkommenheit" entstanden sind. Sie werden sogleich durch die weit größere und furchtbarere Gefahr des „Abfalls" lebendig kontrastiert und sind in dem hymnischen Aufschwung bereits wie vergessen, der alle Gläubigen in der Hoffnung auf den Retter aus allen Martyrien sicher vereint. So fällt auch dieses viel umstrittene Kapitel nicht aus der Folge der Gedanken heraus, die bisher den Brief erfüllten, sondern fügt sich ihr lückenlos und notwendig ein.

So kann Paulus denn zum Schluß kommen. Auch dieser letzte Abschnitt, der wie ein letztes Wort des Abschiedes und Vermächtnisses wirkt, empfängt sein Licht von dem Gedanken und der Tatsache des Martyriums, welche alle durchleuchten. Der Ruf zur Freude, der schon bisher den Brief durchzog, wird noch einmal laut; letzte Mahnungen regen sich und wandeln sich wie von selbst zu letzten Bitten und Gebeten, und in der Gewißheit des Wortes: „Der Gott des Friedens wird mit euch sein" kann dieser Abschnitt und damit der eigentliche Brief enden.

3. Ferd. Chr. Baur hat zum ersten Male gegen die Einheit und Ursprünglichkeit des Briefes starke Einwände erhoben[1]. So gewiß die Folgerungen, die er aus ihnen zieht, in diesem Falle unrichtig sind, so trifft sein genialer

[1] Paulus II² 58–94.

Blick auch hier die entscheidenden Punkte: Es ist einmal das Christuslied, das nach seinem inneren Gedankengefüge nicht von Paulus stammen könne. Man wird es in der Tat nicht auf Paulus zurückführen dürfen, sondern — das ist freilich ein Gegensatz zu Baur — es als einen vorpaulinischen, judenchristlichen Psalm betrachten müssen. Der zweite Punkt, den Baur hervorhebt, ist die „Vagheit" der brieflichen Haltung. Sie ist unleugbar, aber auch sie hat ihre konkreten Gründe. Denn Märtyrer sein heißt nichts anderes als die letzte religiöse Wirklichkeit in ihrer göttlichen von keiner Zeit und Geschichte beschwerten Allgemeinheit in Zeit und Geschichte erleben.

Diesem großen Angriffe Baurs stehen alle späteren an Wucht und Schärfe der Gesichtspunkte nach; diese späteren im einzelnen anzuführen und zu widerlegen ist hier nicht der Ort[1]. Wenn sie auch nirgends ihr Ziel, die „Unechtheit" oder die „Uneinheitlichkeit" des Phil.-Briefes zu erweisen, erreicht haben, — und das gilt auch von der sog. radikalen Kritik der Holländer, die wie diesen so auch alle anderen paulinischen Briefe als „unecht" verwerfen[2] —, so bleibt ihr unleugbarer Wert, dort Fragen gestellt zu haben und zu stellen, wo man gewöhnt war, keine Fragen mehr zu sehen[3].

[1] Die Echtheit bestreiten Schwegler, Apost. Zeitalter 2, 133ff., Volkmar, Rel. Jesu 404ff., Hinsch, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873, Hoekstra, Theol. Tijdschr. 1875, Holsten, Jahrb. f. protest. Theol. 1875. 76; die Einheitlichkeit Heinrichs-Koppe, NT. 7, 2. 31ff., Völter, Theol. Tijdschr, 1892, 10ff. 117ff., Clemen, Einh. der paul. Briefe 1893, 133ff., Joh. Weiß, Urchristentum 296f.

[2] Vgl. besonders van Manen, Paulus III (1896); und s. auch Windisch, II Kor 22f.

[3] Näher auf die Geschichte der Auslegung von Phil. einzugehen, verbietet der Mangel an Raum. Ebenso muß auch die Frage des Textes von Phil. zurückgestellt werden; das kann um so eher geschehen, als besondere Probleme des Textes und seiner Überlieferung nicht gegeben sind. Es sind hier die gleichen, die bei der Mehrzahl der Paulusbriefe sich finden; s. darüber Lietzmann zu Rm[2] im Handbuch z. NT und Windisch II Kor 29—31. Einzelne Textfragen sind an den betreffenden Stellen erörtert (s. etwa zu 1₁₃. ₁₃. 2₁. 3₁₆ u. ö.).

Erklärung.

A. Die Grußüberschrift (1 1. 2).

1 Paulus und Timotheus Knechte Christi Jesu an alle Heiligen in Christo Jesu
die zu Philippi sind samt Verwaltern und Helfern.
2 Gnade euch und Friede
von Gott unserem Vater
und dem Herren Jesus Christus!

1 1 Wie in anderen Paulusbriefen, so ist auch im Phil die Grußüberschrift von doppelten Beziehungen bestimmt: die eine führt auf den festen Stil einer brieflichen Konvention, die andere auf die Besonderheit der Lage, die zwischen Schreibern und Lesern besteht. Dieses Präskript ist wohl knapper als die in Röm I Kor Gal, aber es ist gerade in seiner Knappheit sprechend. Pls führt sich hier nicht mit dem gleichsam offiziellen Titel eines Apostels ein, den er übrigens in jedem an mazedonische Gemeinden gerichteten Schreiben vermeidet. Er unterscheidet sich auch nicht wie im Kol oder Phm durch eine besondere Bezeichnung von seinem Gefährten Timotheus. Beide Namen sind durch den einen Begriff „Knechte Christi" zu einer gleichsam persönlichen Einheit vor der angeredeten Gemeinde zusammengefaßt. Und dieser Begriff differenziert nicht, sondern verbindet Schreiber und Leser. Er ist der schlichteste und demütigste im Munde derer, auf deren Arbeit Dasein und Leben der Gemeinde zu Philippi ruht. Der Grund solcher verbindlichen und verbindenden Schlichtheit liegt wohl in den besonderen Beziehungen, die gerade diese Gemeinde seit ihrem Bestehen mit den beiden Briefschreibern verknüpft hat[1], und in der besonderen Lage, die sie jetzt mit gleicher Not und Gnade inniger als je verknüpft. Aber gerade wenn besondere menschliche Beziehungen diesen Ausdruck erklären, so ist es bezeichnend, daß unmittelbar von solcher menschlichen Verbundenheit nichts in das Präskript hineintönt. Es wird nur gesagt, was die beiden Briefschreiber vor Christus, nicht aber was sie sich und den Adressaten sind. Solche menschliche Zurückhaltung kennzeichnet zunächst nur die Festigkeit des überkommenen Briefstiles. Aber die späteren Nachrichten des Briefes enthüllen hier wohl noch einen besonderen Grund: Indem Pls und durch ihn auch Tim versichern, nichts als „Knechte Christi Jesu"[2] zu sein, wie es an

[1] S. über Pls und Tim und ihre Beziehungen zu Phil die Einleitung.

[2] In dieser Reihenfolge lesen ℵBDE die Namen. Einige Handschriften (FGKLP) haben Ἰησοῦ Χριστοῦ. Über die Gewohnheit des Pls in der Stellung beider Namen s. v. Dobschütz Exk. zu I Thess 1 1: „Schon hieraus ergibt sich als Motiv der Umstellung (Χριστ. Ἰησ. statt Ἰησ. Χριστ.) lediglich das grammatische: die Undeutlichkeit der casus obliqui von Ἰησοῦς." S. auch Lietzmann im Hdbch. zu Röm 1 1. Zu dem Begriff δοῦλος Χριστοῦ s. Cremer-Kögel[10], s. v.; Lietzmann zu Röm 1 1; Dibelius zu Jac 1 1; Sanday zu Rm 1 1.

ſich wohl jeder Gläubige zu Philippi iſt oder ſein kann, enthüllt er ſcheuer und wärmer, daß beide eben dieſen Gläubigen menſchlich nah verbunden ſind.

Die Nennung der Briefempfänger iſt dreigliederig wie hernach auch der Segenswunſch. Das letzte Glied ſteht ſchon als präpoſitionale Wendung für ſich; zwiſchen das erſte und zweite ſchiebt ſich ohne deutlichen ſyntaktiſchen Zuſammenhang „in Chriſto Jeſu“ ein[1]. Wohl iſt das gleichſam iſolierte Beſtehen dieſer Formel nicht ohne ſonſtige Analogien[2]. Aber es tritt hier ſtärker hervor, da nur hier im Anfang und vielleicht am Ende (4 21) der feſte Ausdruck „die Heiligen“ mit dieſem formelhaften Zuſatz verbunden iſt und die Verbindung des Partizipiums mit dem regierenden Nomen unterbricht. So iſt eine deutliche klangliche Korreſpondenz zu der Wendung „Knechte Chriſti Jeſu“ erreicht; und da auch der Segenswunſch in gleicher Weiſe mit dem Doppelnamen endet, ſo ſtehen alle drei Teile der Grußüberſchrift unter ſeiner heiligenden Gewalt. Durch dieſe formale Gliederung iſt ferner bewirkt, daß der erſte Name der Empfänger „alle Heiligen in Chriſto Jeſu“ ſtark hervortritt. Er nennt die Adreſſaten nach ihrem religiöſen Charakter[3], und wie ein Anhang wirken die beiden folgenden Glieder, deren eines ſie nach ihrem äußerlichſten geſchichtlichen Merkmal beſtimmt, während das andere eine beſtimmte Gruppe aus der Gemeinſchaft „aller“ heraushebt.

Man hat die Erwähnung „allen Heiligen“ bemerkenswert gefunden und verſchieden motiviert[4]. Wohl fehlen ähnliche Betonungen auch den Präſkripten von Röm, I und II Kor nicht; aber ſie ſind dort auch in konkreten Verhältniſſen der Gemeinden begründet. Auch hier darf man die Stärke des Tones, der auf „allen“ liegt, weder unter- noch überſchätzen; das erſte nicht, weil auch ſpäter das gleiche Wort öfter erſcheint, das zweite nicht, weil von inneren oder äußeren Spaltungen in der Gemeinde zu Philippi nichts erkennbar iſt. Die beſondere Erwähnung wird erklärlich, wenn innerhalb der angeredeten Gemeinde ſich ein Kreis von Gläubigen von den übrigen zu unterſcheiden beginnt. Auf welchen Motiven ſolche Unterſcheidung ruht, läßt ſich erſt ſpäter erkennen[5]; aber das iſt charakteriſtiſch, daß ſie nirgends offen erwähnt wird oder zu Beſorgnis und ausdrücklicher Mahnung Anlaß gibt. Die Liebe des Apoſtels zu „allen“ vermag dieſe beginnende Unterſcheidung faſt völlig auszugleichen.

Eine zweite Frage knüpft ſich an das locker angefügte dritte Glied dieſer Adreſſe: „Samt Verwaltern und Helfern“[6]. Der Ausdruck iſt nach ſeinem wörtlichen Sinn wie einer geſchichtlichen Bedeutung umſtritten[7]. Das Wort „Verwalter“ (ἐπίσκοποι) iſt

---

[1] Es wäre τοῖς ἐν Χρ. Ἰησ. ἁγίοις zu erwarten oder eine Wendung wie I Kor 1 2: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ . . . ἡγιασμένοις ἐν Χρ. Ἰησ.

[2] z. B. Rm 8 2; 16 3. 10; I Kor 3 1 u. ö.

[3] οἱ ἅγιοι erſetzt alſo das geläufigere ἐκκλησία θεοῦ. Beide Ausdrücke ſagen das gleiche (vgl. Lietzmann, Exk. οἱ ἅγιοι zu Rm. 15 25; auch Lohmeyer, Vom Begriff der religiöſen Gemeinſchaft, 12f. 15); deshalb iſt aus dem Fehlen von ἐκκλησία wie dem Vorhandenſein von ἅγιοι geſchichtlich nichts zu ſchließen. „Heilige“ (ὅσιοι) heißen die Frommen auch in den Pſ. Sal. (8 40 9 6 10 7 u. ö.).

[4] Zuerſt Wettſtein z. St.: ut significet se omnes aeque diligere eoque fortius ad similem caritatem atque benevolentiam exstimulet commendetque κοινωνίαν, ebenſo B. Weiß, Haupt. Auf Zwiſtigkeiten ſchloß zuerſt de Wette, dann nachdrücklich Holſten.

[5] S. zu 1 7 3 15.

[6] Einige Handſchriften (B³D^{c}EK, auch Theophyl., Caſſiod.) leſen aus deutlichen dogmatiſchen und kirchenrechtlichen Gründen: σὺν ἐπισκόποις. Gegen ſie ſchon richtig Theod. v. Mopsveſt. bei Tiſchendorf NT⁸ im Apparat z. St.

[7] Über die ſprachliche Frage ſ. Lietzmann, Z. wiſſ. Theol. 55 (1914), 97–153, wo weitere Literatur, und Dibelius im Hdbch. Exk. zu Phil 1 1; über die verfaſſungsrechtl. Frage Sohm, Weſen und Urſprung des Katholizismus² 1912; dagegen Harnack,

auf griechischem Boden seit alter Zeit geläufig; es bezeichnet jeden, dem innerhalb einer Gemeinschaft die Sorge für eine bestimmte Angelegenheit als dauernde oder zeitweilige Aufgabe anvertraut ist. Wechselnd ist die Art der Gemeinschaft; staatliche wie kommunale Verbände, öffentliche wie private Vereinigungen, besonders Kultvereine können Episkopen bestellen. Wechselnd sind auch die Bereiche ihrer Aufgaben; es gibt Episkopen in einmaligen politischen Missionen[1], in Bau- oder Proviant- oder Finanzausschüssen oder als dauernde finanzielle Funktionäre[2]. Immer scheinen sie eine gehobenere soziale Stellung einzunehmen, die je nach der Größe und Bedeutung des die Bestallung verleihenden Verbandes verschiedene Grade aufweist. Der Vielfältigkeit der technischen Funktionen, in denen das Wort erscheint, entspricht es, daß es leicht in allgemein menschlichem Sinn verwandt werden kann[3]. So können Götter und Dämonen als „Verwalter" der Welt oder menschlicher Schicksale[4] und Philosophen als „Verwalter" menschlicher Angelegenheiten bezeichnet werden[5]. Auch die LXX verwenden das Wort, dem griechischen Gebrauch entsprechend, in vielfältigen Beziehungen. Priester, die mit einem besonderen Auftrag versehen sind[6], militärische wie politische Befehlshaber[7], die Oberhäupter von Sippen und Geschlechtern[8] können so heißen. Auch der allgemeine religiöse Sinn des Wortes ist ihnen nicht fremd; Gott heißt einmal der „Walter" menschlichen Lebens[9]. — Auch das Wort Diakon oder Helfer hat keine fest umgrenzte Bedeutung; es scheint fast weniger spezialisiert, aber dafür reicher in allgemein menschlichem Sinne verwandt zu sein. Diakone begegnen als Kommunalbeamte[10], hauptsächlich als Diener bei Mahlzeiten und dann,

---

Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts 1910. Scheel in Stud. u. Krit. 1912, 403–457, und Lietzmann aaO. Ältere Literatur auch bei Preuschen-Bauer[2] s. v.

[1] So die von Athen in unterworfene Städte entsandten ἐπίσκοποι des 4. und 5. Jhdts., die mit jurisdiktiver Gewalt begabt waren; Hauptstelle ist Schol. zu Aristoph. Aves 1022: οἱ παρ' Ἀθηναίων εἰς τὰς ἐπηκόους πόλεις ἐπισκέψασθαι τὰ παρ' ἑκάστοις πεμπόμενοι ἐπίσκοποι καὶ φύλακες ἐκαλοῦντο οὓς οἱ Λάκωνες ἁρμοστὰς ἔλεγον. Vgl. ferner Harpocration und Suidas s. v.; Boeck in CIG I, 73 4; Dittenberger Syll.[3] 41 12.

[2] Le Bas-Waddington, Voyage archéol. en Syrie, Inscr. 1989. 1990. 2298, auch 1911; Dittenberger, Or. inscr. II 611, vgl. auch 614. Finanzielle Funktionen scheinen auch die ἐπίσκοποι in einem Kultverein auf Thera zu haben (IG XII, 3, Nr. 329). Unbestimmt ist die Erwähnung in IG XII, 1, Nr. 731; Arch. epigr. Mitt. aus Österreich 18, S. 108, Nr. 8 17. Baukommissionen werden besonders häufig in Syrien ἐπίσκοποι genannt; s. Le Bas-Waddington a. a. O. III, Nr. 2412 f (vgl. auch 2308. 2309. 2310. 2412 e). Auf westlichem Boden begegnet der Titel zur Bezeichnung städtischer Ämter (CIL V, Nr. 7870. 7914; u. s. Mommsen, ebda S. 916 b). Bekannt ist die Definition des Juristen Charisius (um 340 n. Chr.) in den Digesten L 4 18 II p. 914 Mommsen): episcopi qui praesunt pani et ceteris venalibus rebus, quae civitatium populis ad cotidianum victum usui sunt. Auf Münzen erscheint ἐπίσκοπος als Titel eines Münzmeisters Κουσίνιος (vgl. Friedländer in Zeitschr. f. Numismat. VI, 15).

[3] Dieser allgemeine Sinn ist seit alter Zeit geläufig; vgl. Aeschyl. Eum. 740: ἄνδρα κτανούσης δωμάτων ἐπίσκοπον; Soph. Antig. 217; Eurip. Phön. 932; Plut. Perikles c. 13.

[4] Auch diese Übertragung begegnet in früher wie später Zeit: Hom. Il. 22 255 von den Göttern: τοὶ γὰρ ἄριστοι μάρτυροι ἔσσονται καὶ ἐπίσκοποι ἁρμονιάων; Pind. Olymp. 14 5 f.: Χάριτες Ἐρχομενοῦ, παλαιγόνων Μινυᾶν ἐπίσκοποι. Aeschyl., Sieb. 272. Choeph. 125; Soph. Antig. 1148; Plato Ges. p. 717 D: πᾶσι γὰρ ἐπίσκοπος τοῖς τοιαῦτα ἐτάχθη Δίκης Νέμεσις ἄγγελος; Plut. Moral. 402 c. Camill. 5: θεοὶ χρηστῶν ἐπίσκοποι καὶ πονηρῶν ἔργων; Sext. Emp. adv. Mathem. IX, 54 (II, 225 Mutschmann); Herodian VII, 10 6. Vgl. noch P. Par. 63 IX, 49 f. (165 v. Chr.) und Syll.[3] 1240 20.

[5] S. Dio Chrys. IX, 288; Epiktet III, 22 72; Lucian Dial. mort. 10 2 u. vgl. Norden in Fleckeisens Jahrbüchern Suppl. XIX, 378.

[6] Nu 4 16.

[7] Nu 31 14; Ri 9 28; IV Kg 11 15. 18; II Chron 34 12. 17; I Makk 1 51; vgl. auch Jes. 60 17.

[8] Neh 11 9. 14. 22. [9] Sap 1 6.

[10] Kern, Inschr. v. Magnesia 217; ein Legat heißt bei Pollux 8 137 διάκονος.

wie es scheint, besonders in sakralen Vereinen[1]. Ihre soziale Stellung scheint sie mehr zu den niederen Ständen zu weisen. In seltsamem Kontrast hierzu steht es, daß Dichter und Philosophen das Wort gern verwenden; Plato spricht von dem „Dienst" am Staat[2], Epiktet gar nennt den Kyniker einen „Diener Gottes"[3]. Die LXX kennen das Wort nur gelegentlich in einem nichttechnischen Sinne[4].

Man hat an unserer Stelle bisweilen nur eine Amtsbeschreibung, nicht einen Amtstitel in der Nennung der Episkopen und Diakonen sehen wollen[5] oder wohl gar dieselben Personen nach zwei verschiedenen Seiten ihrer Tätigkeit charakterisiert gefunden[6]. Aber da die Namen in der Adresse begegnen, die nur knappe Bezeichnung mit üblichen Begriffen kennt, gehen solche Meinungen fehl. Welches sind alsdann die Funktionen, die durch die Wörter bezeichnet werden[7]? Die Titel finden sich nur an dieser einen Stelle in paulinischen Briefen; daß auch die in ihnen angedeuteten Funktionen nur in Philippi sich gefunden hätten, ist sehr unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich[8]. Nun erscheinen in anderen Aufzählungen von Gemeindeaufgaben zunächst die dreifachen Funktionen von Aposteln, Propheten und Lehrern; neben sie treten bei Paulus die Funktionen von „Hilfeleistung und Leitung", in der Didache, die allein ein klares Bild der inneren Gemeindegliederung aufweist, die der Episkopen und Diakonen[9]. Die Aufgaben der Apostel, Propheten und Lehrer sind „charismatischer" Art; die der „Hilfeleistung und Leitung" technisch-praktischer Art. Diese müssen alsdann den Episkopen und Diakonen anvertraut gewesen sein, diesen etwa die Funktion „Hilfe zu leisten", d. h. wohl hier, wo am Schluß des Briefes der Dank für eine Geldsendung ausgesprochen wird, Almosen zu sammeln, jenen die Funktion, sie zu verwalten und verteilen.

Aber noch ist die Nennung dieser „Verwalter und Helfer" nicht geklärt. Man findet den Grund gewöhnlich in der erwähnten Geldsendung; aber sie wird nur in einem Anhang des Briefes berührt, und in ihm dankt Pls gerade allen Philippern. Deshalb liegt ein anderes Motiv näher. Der Zweck der Adresse ist, alle zu nennen, für die der Brief bestimmt ist, mögen sie räumlich vereint oder getrennt sein. Wird eine Gruppe herausgehoben, die doch zur Gemeinde gehört, so scheint ihr äußeres Zusammensein mit den anderen Genannten zeitweilig aufgehoben. Nun ist, wie sich später zeigen wird, der Brief von einem großen Thema erfüllt, dem Martyrium nicht nur des Apostels, sondern auch der Philippergemeinde. Die Verfolgungen, die hier ausgebrochen sind, werden aber wie in späteren Zeiten zunächst die äußeren Führer der Gemeinde betroffen haben, d. h. die Episkopen und Diakone scheinen gefangen gesetzt zu sein. Weil aber der Brief auch ihnen gilt, die jetzt bei der Verlesung des Briefes vor „allen Heiligen" nicht zugegen sein können, so sind sie in der Adresse be-

---

[1] Literarische wie inschriftliche Belege sind gleicher Weise häufig. Von ersteren s. etwa Aeschyl. Prom. 942; Soph. Phil. 497. Plato Gorg 517 B; Aristot. Eth. Nicom. VII, 7, 1149a, 27: καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οὓ πρὶν ἀκοῦσαι πᾶν τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν; Athen. X, p. 420e; von den letzteren etwa: Inschr. v. Magnesia 109, CIG II Add. 1793b, IG II, 5, Nr. 768c Kol. III, 10; IV, 774 12. 824 6; VII, 2692; IX, 1, 486, auch XII, 7, 515 58. 67. Eine Diakonengenossenschaft begegnet CIG II 1800. 3037. Vgl. auch Dibelius, Exk. zu Phil 1 1; Pohland, a. a. O. 391.

[2] διακονία Pol. II, 371C., VI, 493D, Ges. IX, 919D; διάκονος Pol. II, 370E. Ges. VI, 782B, Gorg. 517B: ὥς γε διακόνους εἶναι πόλεως.

[3] III, 22 63. 24 65: ὡς τοῦ Διὸς διάκονον ἔδει. 26 28. IV, 7 20: προσκείσομαι διάκονος καὶ ἀκόλουθος αὐτῷ [scil. θεῷ]. S. auch III, 22 69: ... εἶναι δεῖ τὸν κυνικὸν ὅλον πρὸς τῇ διακονίᾳ τοῦ θεοῦ. Damit ist der Sprachgebrauch des Pls zu vergleichen: θεοῦ διάκονος II Kor 6 4 I Thess 3 2, διάκονος Χριστοῦ II Kor 11 23 Kol 1 7, auch I Tim 4 6.

[4] Esther 1 10. 2 2 6 3. 5 von den Hofeunuchen, IV Makk 9 17 von den Henkern, Prov 10 4 im übertragenen Sinne.

[5] So Loofs in Stud. u. Krit. 1890, 628 f. [6] So E. Haupt z. St.

[7] S. auch Dibelius z. St. [8] S. Rm 16 1.

[9] I Kor 12 28 f. Did 11 3. 13 2. 15.

sonders genannt. So würde sich die auffallende Nennung aus den besonderen Verhältnissen zu Philippi ungezwungen erklären[1].

B. Das Proömium (1₃–₁₁).

Es ist eine tiefbegründete Gepflogenheit des Pls., dem Segenswunsche des brieflichen Einganges nicht unmittelbar persönliche oder sachliche Mitteilungen, sondern ein besonderes Proömium folgen zu lassen. Der äußere Zweck solcher Überleitung ist durch diese Stellung wie die Erwähnung konkreter Verhältnisse aus dem Leben des Pls oder der angeredeten Gemeinde klar; sie soll gleichsam den Boden für alles später zu Sagende vorbereiten. So ist es auch nicht auffällig, daß stärker als im Präskript geläufige briefliche Wendungen Form und Inhalt des Proömiums bestimmen. Zu ihnen gehört die Erwähnung des Dankes und der Fürbitte wie die plerophorische Beteuerung des Gedenkens[2]. Auch das Proömium von Phil zeigt die gleiche, durch festen Stil bestimmte Weise; es beginnt mit einem Dank (3–6) und endet mit einer Bitte (9–11). Zwischen beide aber ist hier eine kurze persönliche Betrachtung (7. 8) eingeschoben, so daß das Proömium sich dreifach gliedert. Wie sie stilistisch von den beiden Abschnitten geschieden ist, die sie umrahmen, so hebt sie sich auch durch ihren Inhalt deutlich ab. Hier spricht Paulus warm und gleichsam hüllenlos zu den Seinen, wie er mit ihnen sich verbunden weiß und nach ihnen liebevolle Sehnsucht trägt. Damit ist der nicht nur menschlich, sondern auch sachlich begründete Akkord inniger Nähe angeschlagen, der den ganzen Brief durchklingt. Um so klarer heben sich nun der Dank, der das Proömium einleitet, und die Bitte ab, die es beendet. Ihre getragene Sprache ist stärker rhythmisch gegliedert; sie reden nicht von der konkreten Fülle der drängenden und beseligenden Gegenwart wie die persönlichen Zwischenbemerkungen, sondern von dem, was mit bleibender Macht in Vergangenheit und Zukunft Apostel und Gemeinde verbindet. Auch hier sind wohl bestimmte geschichtliche Gründe nicht ganz zu verkennen. Kaum einer Gemeinde tönt wie hier der zu Philippi so volles Lob. Dank und Bitte umspannen uneingeschränkt die Totalität urchristlichen Glaubens und Lebens in den vergangenen wie den kommenden Zeiten der Gemeinde; und in ihnen richtet sich zweimal der Blick auf „den Tag Christi", das eine Mal von dem Vertrauen auf Gott, das andere Mal von dem auf die Gläubigen getragen. Solcher Hinweis auf den Tag der „Erfüllung" (1₁₁) fehlt keinem Proömium ganz[3]; er ist hier

[1] Der Segenswunsch ist der gleiche wie in fast allen anderen Plsbriefen; zu seinem Sinn vgl. Lohmeyer, Probleme paul. Theol. in ZNTW 1927 Heft 2, J. Weiß zu I Kor 1₃.

[2] Vgl. Wendland, Literaturformen 413f.; Dibelius zu I Thess 1₃; J. Weiß zu I Kor 1₄. Ähnliche Ausdrücke finden sich in zahlreichen antiken Briefen, griechischen wie auch jüdischen. S. z. B. den Brief I Makk 12₁₁: ἡμεῖς οὖν ἐν παντὶ καιρῷ ἀδιαλείπτως . . . μιμνησκόμεθα ὑμῶν, . . . ὡς δέον ἐστὶν καὶ πρέπον μνημονεύειν ἀδελφῶν.; Apk. Bar. 86₃ [VIII, 9₁] im Briefschluß: „Laßt Euch durch diesen Brief an mich erinnern, wie auch ich euer jetzt (?) und allezeit gedenke". Dem paulinischen Proömium steht der Anfang dieses Schreibens sachlich noch näher (78₃ [VIII, 1₃ Violet]): „Ich gedenke, meine Brüder, der Liebe dessen, der uns geschaffen hat, der uns von jeher geliebt und niemals gehaßt, sondern uns vielmehr [nur] gezüchtigt hat".

[3] I Kor 1₇, II Kor 1₁₀, Kol 1₅, I Thess 1₁₀, II Thess 1₄ff. Nur Röm verhüllt aus Gründen der brieflichen Situation diesen eschatologischen Blick.

nur besonders klar ausgesprochen. Auch hierfür lassen sich wohl bestimmte geschichtliche Anlässe erkennen[1]. Aber durch sie ist die Feierlichkeit der Sprache und die bewußte Allgemeinheit der Worte nicht zu erklären, die jede Konkretion durch Andeutung von bestimmten Tatsachen zu vermeiden scheint. Es ist vielmehr die Sprache des Gebetes, die in Dank und Bitte feierlich erklingt. Sie stellt zu Beginn des Briefes den Apostel und die Gemeinde, beide eng verbunden, vor Gottes Antlitz und unter seinen Schutz. Dafür ist nicht mehr die formale Konvention antiker Briefe maßgebend[2], sondern vielleicht ein ererbter liturgischer Brauch, nach dem in urchristlichen, vielleicht schon in jüdischen Gottesdiensten dem Eingangssegen des Liturgen das Dankgebet folgte.

1. Der Dank (1 3–6).

3 Ich danke meinem Gott[3], wann immer euer ich gedenke
4 allerwege in allen meinen Gebeten für euch alle,
mit Freuden betend,
5 wie ihr dem Evangelium verbunden seid
vom ersten Tage[4] an bis heute,
6 und eben darin trauend,
daß Er, der unter euch ein gutes Werk begonnen,
es bis zum Tage[5] Christi Jesu wird vollenden!

Schon ein flüchtiger Blick auf das formale Gefüge dieses Dankes zeigt, daß er sich von vertrauter brieflicher Redeweise deutlich unterscheidet. Feierlich ist seine Haltung, der Würde des Inhaltes ist die Folge der Worte innig angepaßt, und bis in Einzelheiten ist die Periode sorgfältig gegliedert. Sie wird formal aus drei Doppelzeilern gebildet, die durch die beiden mittleren Partizipien ebenso geschieden wie verbunden sind. Sie scheiden, indem sie den Fluß der präpositionalen Ausdrücke unterbrechen, und verbinden, indem sie, obwohl syntaktisch dem Hauptverbum untergeordnet, das Motiv des Dankes nach den beiden Seiten der „Freude" und des „Vertrauens" weiterspielen. Ist diese Beobachtung richtig, so entscheidet die rhythmische Gliederung den alten Streit, ob die Partizipia syntaktisch mit dem Vorhergehenden oder dem Folgenden zu verknüpfen sind; das erste Partizipium herrscht über die zweite (5), das zweite über die dritte Doppelzeile (6); über allem steht das Eingangswort: „Ich danke meinem Gott!" Die drei Zeilenpaare sind untereinander stilistisch und sachlich eng verbunden. Jedes der beiden ersten wird durch eine Cäsur in zwei Halbzeilen zerlegt; erst das dritte, dessen Glieder schon syntaktisch untrennbar sind, läßt die Periode gleichsam breit und einheitlich ausströmen. Jede Doppelzeile umschreibt auch ein besonderes Thema; man kann es für die erste formulieren: „Ich und Ihr", für die zweite:

---

[1] S. zu 1 11. 3 20.

[2] Vgl. die Beispiele bei Wendland, a. a. O. 414 oder BGU II, 423 (abgedruckt bei Deißmann, Licht vom Osten[4] 147); auch P. Gieß. 17 (Mitteis-Wilcken, Papyruskunde I, 2, Nr. 481): ἀλλὰ χάρις τοῖς θεοῖς πᾶσι ὅτι σε διαφυλάσσουσιν ἀπρόσκοπον. Aber diese Danksagungen scheinen überall durch besondere Umstände motiviert; bei Pls fehlen derartige bestimmte Anlässe.

[3] Abendländische Zeugen (D*E*FG Ambst) lesen: ἐγὼ μὲν εὐχαριστῶ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Der Text ist zwar merkwürdig, aber sicher sekundär. Ein „Dank" kann sich nur an Gott richten, nicht an Christus; selbst die Apk Joh kennt keine „εὐχαριστία" an diesen (s. Lohmeyer zu Apk 4 9). Also müßte τῷ κυρίῳ ἡμῶν auf Gott bezogen werden, was gegen jeden ntlichen Sprachgebrauch geht (gegen Zahn, Wohlenberg, Haupt).

[4] Den Artikel setzen ℵ AB 37; er fehlt in DEFGKL, bei Chrys. u. Theodoret.

[5] ἄχρι ℵ B; A hat αχρι ης, DEFGKLP Chrys. Theod. ἄχρις. In den Papyri findet sich nur die attische Form ἄχρι; ἄχρις ist hellenistische Form; vgl. Blaß-Debr.[5] § 21.

„Euer Glaube", für die dritte: „Mein Vertrauen auf Gott". Jede umspannt auch verschiedene Zeiträume; die erste steht in der Gegenwart, die zweite blickt auf die Vergangenheit zurück, die dritte auf den „Tag Christi" vorwärts. So ist die Periode sorgsam gegliedert und einheitlich konzipiert. Es ist rhythmische Prosa, die von der Alltagsrede sich deutlich unterscheidet und der poetischen Form nahekommt; und sie ist gefordert durch die Anschauung, daß Gott zu danken nur „in Hymnen und Psalmen und geistlichen Liedern" (Eph 5 19) möglich sei. Wenn Pls. nicht wie der Eph oder die Apk Joh einen Psalm an die Stelle des Dankes gesetzt hat, so liegt der Grund wohl in dem Zwang der brieflichen Situation. Denn es ist unleugbar, daß die Wendungen der ersten Zeile an den konventionellen Briefstil anklingen. Aber ebenso deutlich, daß die Verknüpfung dieser Wendungen von allen Analogien abweicht und den eigentümlich paulinischen Sinn prägt.

1 3 Welchen sachlichen Grund die gewollte Feierlichkeit des Dankes habe, lehren gleich die ersten Worte: „Ich danke meinem Gott". Denn im NT ist es unerhört, daß ein einzelner Gläubiger Gott durch die Hinzufügung des Personalpronomens sein Eigen nenne[1]. Nur in der Sprache der Psalmen ist die Innigkeit dieser Beziehung möglich, und das heißt in dieser Zeit, nur in „geistgewirkten Psalmen". So ist es also der Geist, der diesen Dank dem Apostel eingibt; so unterscheidet er sich von den sonstigen Formen menschlicher Rede und wird von einem feierlichen Pathos erfüllt. Mit dieser Geisterfülltheit des Dankes hängt es auch zusammen, daß unmittelbar von einem konkreten Inhalt nicht gesprochen wird. Daß der Geist danke in immer neuem Zwiegespräch mit Gott, der ihn dem Apostel gab, ist das einzig Notwendige und „Gottes Wille" (I Thess 5 18). Darüber wird aller Inhalt zu dem zeitlichen Anlaß dieses geistgetriebenen Werkes. So lehren es die nächsten Worte, die schon Chrysostomos im Sinne der Übersetzung versteht. Das Gedenken ist gleichsam das bereite Material, an dem der Funke des göttlichen Geistes zum Danke gegen Gott sich entzündet; und es ist kein Augenblick des Gedenkens, der nicht in die bleibende menschliche Bereitschaft des Dankes sich verwandelte.

1 4 Ist in der ersten Zeile die Allgewalt nur scheu berührt, mit der das Gedenken zum Danken drängt, so entfaltet sie sich reich in der zweiten Zeile, die in einer Art von Parallelismus Membrorum den Gedanken weiterleitet. Die Parallelität ist fast in jedem Worte der Zeilen ersichtlich[2]; auch die Halbzeilen stehen in gleichem Verhältnis zueinander. In jedem Gliede des Doppelkolons schreitet der Gedanke von dem Ich des Apostels zu dem Ihr der angeredeten Gemeinde fort[3]. Ihr eigentümliches Gepräge empfängt die zweite Zeile durch das Spiel mit den verschiedenen Wendungen von „alle", das zugleich die beiden Hälften der Zeilen einheitlich verknüpft. Pls. liebt auch sonst dieses Spiel; es entspricht im Besonderen der plerophorischen Sprache

---

[1] θεός μου steht bei Pls. Rm 1 8 I Kor 1 4 (wo es nicht gestrichen werden darf, gegen J. Weiß z. St.) Phil 1 3. 4 19 (s. z. St.) Phm 4; außerdem im NT: Mt 27 46 = Mc 15 34 (LXX-Zitat aus Ps 21 2); Joh 20 17 (20 28 von dem Auferstandenen); Apk 2 7. 3 2. 12 (viermal). An allen johanneischen Stellen ist die Wendung dem erhöhten Christus zugeschrieben.

[2] ἐν πάσῃ δεήσει μου nimmt in allgemeiner Wendung das εὐχαριστῶ auf; ὑπὲρ πάντων ὑμῶν entspricht dem ἐπὶ πάσῃ μνείᾳ ὑμῶν. Das Wörtchen πάντοτε gibt der zweiten Zeile die besondere Färbung.

[3] Dadurch wird noch einmal erwiesen, daß diese Zeilen auch syntaktisch zusammengehören, wie sie sachlich und rhythmisch — in beiden endigt die erste Halbzeile mit μοῦ, die zweite mit ὑμῶν — verbunden sind.

dieſer brieflichen Dankgebete. Denn dieſe Plerophorie iſt ſachlich in einer eigentümlichen Anſchauung vom Dank begründet. Der Dank iſt grundſätzlich die einzig mögliche und notwendige Antwort auf Gottes Rede; weil er geiſtgetrieben iſt, verſinken alle zeitlichen Unterſchiede, alle menſchlichen Beſonderheiten, und alles Einzelne rundet ſich zur Ganzheit[1]. Im Dank iſt auch alles Trennende in Zeit und Raum aufgehoben, das zwiſchen Apoſtel und Gemeinde beſteht; wie jeder Augenblick im Daſein des Paulus dem Dank gilt, ſo knüpft er auch an die Gemeinſchaft aller an. Zu einer unlöslichen Einheit verbunden, ſteht mit dem Apoſtel die Gemeinde im Dank vor Gott, ſo aber, daß dieſe in ſeinem geiſtgewirkten Wort ganz beſchloſſen iſt. Deshalb iſt es auch mehr als ein formales Spiel, wenn die Worte ſich gleichſam überſteigern. Aller Dank geht auf den letzten Grund des Glaubens und empfängt zu jeder Stunde die in ihm geſetzte Gemeinſchaft mit den Gläubigen als ein Geſchenk Gottes, das wieder zu danken drängt.

Wenn das erſte Zeilenpaar in abſichtlich allgemeinen, faſt ſchwebenden Wendungen gehalten war, die vorerſt nur die perſönliche Verbundenheit zwiſchen Pls. und ſeiner Gemeinde betonen, ſo wird in der nächſten Doppelzeile der ſachliche Grund genannt, der den überquellenden Dank begründet. Aber um dieſes ſachliche Moment unmittelbar als Inhalt des Dankes anzufügen, iſt das die ganze Periode beherrſchende: „Ich danke“ gleichſam zu weit entfernt und durch die bisherigen präpoſitionalen Wendungen allzuſehr determiniert. Zudem fordert der Begriff des Dankes, daß ſein Inhalt in Vergangenheit und Gegenwart als ein gleichſam Fertiges und in ſich Abgeſchloſſenes betrachtet werde; er ſcheint über die immer rege Lebendigkeit des Glaubens hinwegzuſehen, die jegliche ihrer Äußerungen in der Zeit nur ſetzt, um ſie aus immer neu geſchöpfter Kraft zu wiederholen und zu ſteigern. Jenes ſyntaktiſche und dieſes ſachliche Motiv führen dazu, daß der Begriff des Dankes neu aufgenommen und durch zwei locker angefügte Partizipien nach zwei Seiten entfaltet wird. Das erſte Partizip: „mit Freuden betend“ wiederholt nur mit anderen Worten den Dank[2]. Es verbannt aus dem Dank allen Stolz auf menſchliche Leiſtung; es kennt gerade für das Bewußtſein, „im Herrn zu ſtehen“ (4 1), nur die „Freude“, beſchenkt zu ſein, und die „Bitte“, beſchenkt zu werden, und bahnt damit den Weg zu dem Ausdruck des Vertrauens, der in der letzten Doppelzeile (6) herrſcht.

1 5 Welchen ſachlichen Grund die Freude und Bitte habe[3], ſagt das

---

[1] Vgl. darüber Lohmeyer, Probl. paul. Theologie IV in ZNTW (erſcheint 1928).

[2] Es ſcheint auch ſprachlich die vorangehende Zeile zuſammenfaſſen zu ſollen; denn τὴν δέησιν ποιούμενος weiſt auf ἐν πάσῃ δεήσει μου, und μετὰ χαρᾶς in naheliegender ſachlicher Beziehung, vielleicht auch in bewußtem Wortſpiel auf εὐχαριστῶ. So wird wieder deutlich, daß μετὰ χαρᾶς nicht die zweite Zeile ſchließt, ſondern eine neue eröffnet. Es iſt kein Gegengrund, daß nun das Wechſelſpiel mit Präpoſitionen (ἐπί . . ἐν . . ὑπέρ . . μετά) nicht in derſelben Zeile ausklingt; denn es ſetzt ſich auch in dem nächſten Zeilenpaar fort (ἐπί . . εἰς . . ἀπό . . ἄχρι) und verbindet ſo die Kola zu einer lockeren Einheit. Wenn Haupt, Dibelius μετὰ χαρᾶς zum Vorhergehenden ziehen, weil es das einzige Moment ſei, das in der zweiten Zeile über den Inhalt der erſten hinausführe, ſo verkennen ſie, daß die zweite Zeile zu wiederholen hat, was die erſte ſagt.

[3] Da „Freude“ im ganzen Phil die Freude am Martyrium bedeutet, ſo mag dieſes Moment ſchon hier angedeutet ſein, zumal die ausdrückliche Erwähnung der Freude in anderen pauliniſchen Proömien ſich nicht findet.

nächste Zeilenpaar, das aus vier präpositionalen Wendungen besteht; an ihrem Anfang steht der Gedanke von „eurer Verbundenheit mit dem Evangelium“[1].

Der religiöse Begriff κοινωνία bezeichnet bei Pls. niemals den festen Bund gläubiger Brüder untereinander, sondern die „Teilnahme“, die der Einzelne an einem objektiven Wert gewinnt oder die er in gegenständlichem Akt einem „Bruder“ gewährt. In dem ersten gleichsam passiven Sinn ist sie dem Gegenstand des Glaubens zugewendet und auf ihn gegründet, sei es der Herr, der Geist, Leib und Blut Christi, Evangelium, Mysterium oder auch Glaube; in dem zweiten aktiven Sinne ist sie auf den gläubigen Bruder gerichtet. Dort wirkt sie sich aus im Empfangen und Hinnehmen, hier im Helfen und Dienen, im „Almosen“[2]. So ist κοινωνία die Mitte, die des Gläubigen Verhältnis zu Gott und dem Nächsten in Glaube und Tat bezeichnet. Beides ist nicht voneinander zu trennen; das „Teilnehmen“ am Bruder ist bedingt durch die „Teilnahme“ an Gott, und diese wirkt sich in jener aus. Hier ist Gegenstand der „Gemeinschaft“ „das Evangelium“; und dieses ist die einzige und notwendige Norm, die dem Bestande der Gemeinde den Grund und ihrem Leben das Ziel gibt[3].

Pls. dankt an dieser Stelle nicht der Gemeinde für ihre bewährte Gemeinschaft „am Evangelium“, sondern mit nachdrücklicher Betonung Gott allein; und dieser Dank ist von einer bestimmten religiösen Anschauung aus notwendig. In ihm liegt der schöne Gedanke, daß was man ist und lebt, man immerdar Gott schuldig bleibt. Aber ist damit gesagt, weshalb gerade Pls. diese Dankesschuld auf Herz und Lippen „allenthalben“ tragen muß? Der Apostel ist der von ihm gegründeten Gemeinde zu Philippi menschlich und geschichtlich wie keiner anderen nahe verbunden; aber solche Beziehungen allein erklären nicht die religiöse Notwendigkeit des Dankes. Auch sie muß religiös begründet sein oder mit andern Worten, die Gemeinschaft der Philipper am Evangelium ist eine Angelegenheit, die auch das Verhältnis des Apostels zu „seinem Gott“ persönlich berührt. Er ist für ihren Glauben verantwortlich, und jedes Wachsen und Abnehmen im Glauben jener ist Leben von seinem Leben; so steht die Gemeinde niemals allein vor Gott, als habe nur sie sich vor Gott zu verantworten, sondern mit ihr ist der Apostel für alles verantwortlich, was in ihr geschieht. Ihr „Ruhm“ ist sein Ruhm (1 26), und seine „Gnade“ ist ihre „Gnade“ (1 7); das verbindet beide in einer Weise, die mehr ist als alle menschliche Nähe. Denn es ist ein Stück seiner gottgegebenen Aufgabe, es prägt den Begriff seines Apostelamtes. Diese unlösliche religiöse Verbundenheit, die erst am Ende der Tage hell erscheint, wenn der Apostel seine Ge-

---

[1] Auch hier begegnet das reiche Spiel mit Präpositionen, das wie in 3 mit ἐπί beginnt. So sind die Doppelkola auch formal parallelisiert.

[2] κοινωνία steht mit dem Genetiv „Christus“ od. ähnl. I Kor 1 9 10 16 Phil 3 10 (s. z. St.), mit dem „Geist“ II Kor 13 13 Phil 2 1 (s. z. St.), mit διακονία II Kor 8 4, mit πίστις Phm 6. κοινωνία εἴς τινα (sc. ἀδελφόν) steht Rm 15 26 II Kor 9 13.

[3] Der sprachliche Ausdruck ist merkwürdig. Zu erwarten wäre entweder: τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν τῇ τοῦ εὐαγγελίου oder τῇ κ. ὑμῶν τῇ εἰς τοὺς ἁγίους (vgl. II Kor 9 13). Hier ist eine mittlere Wendung gewählt: τῇ κ. ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον. Man hat deshalb häufig hier einen Hinweis auf einen konkreten Dienst am Evangelium gefunden, auf die Geldunterstützung (4 10 ff.). Aber die sprachliche Wendung ist auch damit nicht erklärt, und sachlich widerspricht es dem Tenor des Dankgebetes, konkrete menschliche Vorgänge zu berühren. Deshalb soll dieser Ausdruck wohl nur das Evangelium als Ziel jeder urchristlichen Gemeinschaft bezeichnen. Dabei ist auch zu berücksichtigen, daß die Funktion der Präposition εἰς nicht mehr scharf empfunden wird (vgl. Blaß-Debr.[5] § 205). Zu vergleichen ist Phil 4 15 (s. dort) und Test. Zabul. 3 1: εἰς γὰρ τὸ τίμημα αὐτοῦ ἐγὼ οὐκ ἐκοινώνησα.

meinde „wie eine unbefleckte Jungfrau dem Herrn entgegenführt" (II Kor 11 2), ermöglicht ihm, mit allen seinen menschlichen Kräften für die Gemeinde zu leben; sie läßt ihn hier gerade aus der Notwendigkeit seines eigenen Glaubens und Wirkens „seinem Gott" für die Gemeinde danken[1].

So ist es denn auch ein besonderes Anliegen des Apostels, „Bitte und Freude" zugleich, wenn „die Gemeinschaft am Evangelium" in unverminderter Stärke von Anfang an bewahrt und bewährt wird. Darum fügt hier Pls. eine zeitliche Bestimmung hinzu, wie er es in fast allen seiner brieflichen Dankgebete tut[2]. Ihre Besonderheit liegt darin, daß sie zunächst den Blick von der Gegenwart bis „zum ersten Tage" zurückführt, um ihn alsdann auf den „Tag Christi" vorwärts zu lenken. So ist die gesamte zeitlich mögliche Dauer der „Gemeinschaft" in diesem Dank umspannt. Die drei Grenzpunkte dieser zeitlichen Strecke sind in charakteristischer Weise angegeben. Wie weit jener „erste Tag" zeitlich zurückliegt, wird hier gar nicht berührt und ist nur aus anderen Angaben ungefähr zu erschließen[3]; er hat für Pls. Wert, nicht weil er den Anfang des gegenseitigen Sich-kennen-lernens, sondern weil er den Anfang der Gemeinde im Glauben bezeichnet. In dem gleichen religiösen Lichte steht auch „das Jetzt". Dem Einst und Jetzt folgt nicht ein Morgen und Künftig, das von diesem Heute in irgend einem wenn auch noch so allgemeinen Sinne überschaubar wäre, sondern es folgt „der Tag Christi". Das Jetzt ist in dieser religiösen Betrachtung wie abgeschnitten; und hinter ihm steht nicht der berechenbare Ablauf der Zeit, sondern jener eine unberechenbare „Tag" außer aller Zeit. Aus solcher eschatologischen Vorstellung gewinnt das „Jetzt" eine eigentümliche Doppelheit des Sinnes. Auf jedem „Jetzt" liegt ein ungeheurer Nachdruck; denn von ihm aus erfolgt gleichsam der Sprung zu dem „jüngsten Tag"[4]. Zugleich aber verliert es, weil es noch in die Zeit verflochten ist, auch seine religiöse Bedeutung; denn jenem „Tag Christi", der ein Tag nicht mehr ist, kommt die einzige Wahrheit und der einzige Wert zu. Das Jetzt ist nur der Übergang zu diesem Tag, der schnell vollendet werden muß. Darum steht freilich der Einzelne oder die Gemeinde nicht überhaupt in der Wertlosigkeit. Wert und Unwert sind in ihm verflochten, wie die Zeitlosigkeit des Glaubens an die Zeit gebunden ist. Damit empfängt auch der Tag, der diese Ewigkeit im Leben der Gläubigen aufgerichtet hat, einen neuen Sinn. Er ist „der erste", und was mit ihm gegeben ist, herrlich „wie am ersten Tag". So kommt es, daß „von dem ersten Tag" gesprochen werden kann ohne jede nähere Bestimmung, als sei er dem ersten Schöpfungstage Gottes gleich, und daß dieses „Jetzt" nur ein flüchtiger Augenblick, in wörtlichstem Sinne ein schneller Wimpernschlag ist, durch den das Auge des Glaubens auf den Tag des Endes blickt.

1 6 Erst in der nächsten Doppelzeile wird die angedeutete Zeitbetrachtung zu Ende geführt. In ihr ist das „Jetzt" getilgt, und Anfang und Ende des

---

[1] S. auch unten zu 1 26 u. vgl. zum Ganzen Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft (Wissenschaftl. Grundfragen, her. von R. Hönigswald, Heft 3), Leipzig 1925.

[2] S. I Kor 1 6 Kol 1 5 I Thess 1 5 f.

[3] Ist der Phil aus einer Gefangenschaft in Cäsarea geschrieben (s. zu 1 14), so liegt der „erste Tag" etwa 6 Jahre zurück; s. Einleitung, Vorgeschichte 2.

[4] Das νῦν ist in paulinischen Briefen stark betont; s. Röm 3 21. 26 8 18. 22 11 5 13 11 16 26 II Kor 5 16 6 2 Gal 2 20.

Glaubens schließen sich zu einem ununterbrochenen Ringe zusammen, der in Gottes Hand ruht. Wie es der bisherigen Gliederung der Periode entspricht, wird auch dieses letzte Zeilenpaar durch ein Partizipium eingeleitet und mit den vorhergehenden Paaren verbunden: „und eben darin trauend". Es korrespondiert in selbständiger Zeile dem ersten: „mit Freuden betend". Daher ist in dem folgenden Nebensatz der Inhalt, nicht die Begründung dieses Vertrauens zu suchen[1]. Auch sachlich führt dieses zweite Partizip wohl eine Ergänzung des ersten ein; Vertrauen ist der notwendige Ausdruck jener Nähe zu Gott, aus der die „Bitte" quillt, beide einigen sich in dem Begriff des Dankes. Doch kann es hier auffallen, daß bei beiden Partizipien Gott nicht unmittelbar erwähnt wird, an den die Bitte sich richtet und auf den das Vertrauen sich gründet. Dieses Fehlen hat zunächst wohl einen syntaktischen Grund; in voller Klarheit tritt die beherrschende Macht des: „Ich danke meinem Gott" heraus. Aber hinter dieser syntaktischen Begründung steht auch eine sachliche Absicht. Es ist die skizzierte Anschauung vom Danke. Nur mit Dank kann letztlich der Einzelne vor Gott treten und deshalb seinen Namen offen bekennen. Der Bitte aber und dem Vertrauen, und gälten sie auch dem „guten' Werk" des Glaubens, ziemt es, sich nicht unmittelbar Gott zu nahen; deshalb ist hier sein Name verschwiegen.

Für den Begriff des „Vertrauens" ist noch eine besondere sachliche Eigentümlichkeit bestimmend: Wort und Gedanke des Gottvertrauens scheinen uns der selbstverständliche Sinn des urchristlichen Glaubens zu sein. So häufig aber auch der at.liche Fromme sich auf sein Vertrauen zu Gott beruft, so regelmäßig insbesondere den Psalter der Ruf durchzieht: Auf dich vertraue ich, Herr[2], so findet sich dennoch im NT kaum Vergleichbares[3]. Niemals fällt das Wort „Gottvertrauen", es sei denn in dem spöttischen Wort der Juden unter dem Kreuz[4]. Auch der Grund dieser Seltenheit ist durchsichtig. Vertrauen ist nur unter Menschen möglich, mag es auch alsdann „im Herrn" geweiht sein; es verbindet Gleichstehende und ruht auf der Gewißheit eigener Kraft und Leistung. Darum ist es vor Gott, vor dessen alleiniger Macht alles menschliche Selbstbewußtsein zerschmilzt, nicht möglich, sondern bleibt an den Kreis der Gläubigen, an den Geist der Gemeinde gebunden, durch den die Gewißheit der anderen zugleich auch die eigene Gewißheit ist. Dieser Unmittelbarkeit, in der jeder Einzelne den Bruder wie sich anschaut und anerkennt, entspricht es auch, daß in diesem Briefe, dem „vertrauen"-vollsten aller paulinischen Briefe, das Wort „vertrauen" weit häufiger als sonst begegnet. So ist denn auch das Fehlen eines persönlichen Objektes an dieser Stelle nicht ohne Bedeutung. Es kann nicht, als wäre das selbstverständlich, „Gott" ergänzt werden; wenn etwas zu ergänzen wäre, so ist es ein „auf euch". Dennoch wäre auch dieses nicht ganz richtig; denn es ist nicht der Macht der Gläubigen zu Philippi überantwortet, „das gute Werk zu vollenden". Gerade in ihrem Glauben stehen sie in Gottes Hand, und er treibt an ihnen sein „gutes Werk". Darum ist mit tiefem Sinn

---

[1] Das erstere auch B. Weiß, Klöpper, Wohlenberg, Ewald, Dibelius, das letztere in neuerer Zeit ziemlich allein Haupt, fraglich Blaß-Debr.[5] § 290[4]. Zur Konstruktion von πέποιθα s. ebda § 397[2]; zu αὐτὸ τοῦτο „eben dies" ebda § 290[4].

[2] Z. B. Ps 24[2]: ὁ θεός μου ἐπὶ σοὶ πέποιθα. Vgl. 2[12] 10[1] 48[6] 56[1] 113[16] 117[8] 124[1] 134[18] Prov 3[5] 14[32] 28[1] 29[25] Sap 3[9] Sir 35 (32)[24] u. ö.

[3] Bei Pls. findet sich nur II Kor 1[9] die Wendung: ἵνα μὴ πεποιθότες ὦμεν ἐφ' ἑαυτοῖς, ἀλλ' ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς, und sie bildet at.liche Wendungen nach (s. Windisch z. St.). Sonst nur Hebr 2[13] in einem Zitat aus Jes 8[17]. πεποιθέναι ἐν κυρίῳ Gal 5[14] Phil 1[14] (doch s. z. St.) 2[24] II Thess 3[4]. Übrigens begegnet das Wort „Vertrauen" in Phil 6 mal, sonst in Pls.-Briefen noch 7 mal.

[4] Mt 27[43]; es wendet zudem Ps 22[9] ironisch.

ein Objekt des Vertrauens, sei es Gott oder die Gläubigen, nicht gesetzt, und diese Objektlosigkeit spricht beredter als irgend ein ausdrückliches Wort. Die Lücke aber wird überdeckt durch Pronomina „eben darin", die mit sichtlichem Nachdruck auf den Nebensatz verweisen. Er entfaltet den Inhalt dieses Vertrauens.

Es ist kaum ganz zufällig, daß in dem dritten Zeilenpaar nicht mehr präpositionale Wendungen begegnen, sondern ein selbständiger Satz. Jene Wendungen sprechen zuletzt von menschlichen Dingen, dem Gedenken des Apostels und der Gemeinschaft der Gemeinde; dieser spricht von einem göttlichen Werk. So tritt dieser Daß-Satz dem großen: „Ich danke meinem Gott" nachdrücklich zur Seite. Er spricht deshalb auch in feierlichem und getragenem Tone; der Name Gottes ist in Ehrfurcht umschrieben, geheimnisvolle Worte von Anfang und Vollendung erklingen, jede konkrete Anspielung fehlt, und das Letzte ist der Blick auf den „Tag Christi". So ist es liturgischer Stil, der die Worte prägt, und man hat ein Recht, zu fragen, ob hier geprägte Formeln wiederholt sind.

Für die Wendung „anfangen und vollenden" darf man sich freilich kaum im Bereich volkstümlicher Sprichwörter[1] umsehen — das verwehrt die religiöse Feierlichkeit —, sondern etwa in dem heiliger Bekenntnisworte. Nun ist das Wort, daß Gott „Anfang und Ende" ist, auch in der Apok Joh bezeugt und dort ein Erbteil aus einer reichen jüdischen und außerjüdischen Tradition[2]. Es ist auch dort, ähnlich wie hier, mit einer eigentümlichen religiösen Zeitanschauung verknüpft, von der man sagen darf, daß sie vor allem in apokalyptisch-gnostischen Kreisen des Judentums heimisch war[3]. Eine unmittelbare Einwirkung dieser Kreise und Anschauung auch hier anzunehmen, dazu ist die Anspielung auf diese Formel zu unbestimmt. Zudem ist hier nicht gesagt, daß Gott Anfang und Ende sei, sondern Anfang und Ende des Glaubens wirke. Aber auch diese Variation ist oft bezeugt. Philo kennt sie, der Hebr. spricht, darauf anspielend, von Christus als dem Beginner und Vollender des Glaubens; später wendet Ignatius neu ihren Sinn[4]. Es ist also ein geprägtes Wort, das hier erscheint, und dieses altheilige Herkommen verbürgt gleich einem Worte der Schrift seine Wahrheit und rechtfertigt das „Vertrauen" des Pls. Mit dieser Rückführung auf eine archaische Gottesformel ist denn zugleich gesagt, daß das „gute Werk", das Gott begonnen hat, nichts Vereinzeltes ist, das die Sphäre menschlicher Leistungen berührte. Es ist vielmehr das „Werk" des Glaubens, das Gott in der Gemeinde aufgerichtet hat, oder genauer „die Gemeinschaft am Evangelium vom ersten Tage an"; denn diese frühere Wendung wird durch das feierlichere Wort hier wieder aufgenommen und zum Ende geführt. Aber kann Pls. den Glauben ein „Werk" nennen? Wohl ist es selten, und diese Redeweise

[1] So Dibelius z. St.

[2] S. Lohmeyer, Offb Joh zu 21_6 22_{13}. Zeugnisse dieser Formel sind etwa: Abel, Orphica 294, Diels, Vorsokrat. B 6 von Orpheus, Plato, Ges. IV 7 p. 715E; Jos. c. Ap. 2_{22}, Antt. VIII 11_2; für Ägypten s. Wessely, Denkschr. Akad. Wien 1888 S. 116, Z. 2836; Reitzenstein, Poimandres 277; für Vorderasien Reitzenstein, Iran. Erlösungsmysterium 174 (vgl. auch Weinreich, AR XIX 81 ff.); für mandäische Quellen s. mand. Lit. 130; für Indien Bhagavadgita X 21 (übers. von L. von Schröder 1920 S. 48); für den Talmud Joma 69b (mehr in Jew. Encycl. I 439). Im frühen Christentum hat die Formel eine wandelreiche Geschichte, vgl. Praed. Petr. (Hennecke, Ntliche Apokr.[2] 145, 3); Just. Cohort. ad Gent. 25; Iren. III 25_2; Hipp., Refut. I 19; Clem. Alex., Protr. 6_{69}, Strom. VII 10_{55} usw. Hier finden sich auch verbale Abwandlungen der ursprünglich substantivischen Formel.

[3] Vgl. schon Sap. Sal. 7_{18}: αὐτὸς (scil. θεὸς) γάρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ, εἰδέναι . . . ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων.

[4] Für Pls. s. noch II Kor $8_{6.10}$ Gal 3_5; für Philo s. quis. rer. div. her. 120, p. 489M; Alleg. I 89 p. 61M; Hebr 12_2; Ign. Eph. 14_1 (s. W. Bauer im Hdbch. Erg. Bd. z. St.).

fehlt überall dort, wo er in den für ihn charakteristischen Gegensätzen von Glaube und Werken denkt, aber sie begegnet auch in seinen Briefen dort, wo er Ererbtes überliefert[1]. Es ist lehrreich, daß der Seher Johannes, der die Formel: „Gott ist Anfang und Ende" bezeugt, auch die gesamte Fülle christlichen Lebens unter diesem einen Begriff „Werke" faßt[2]. Auch hier handelt es sich also um überliefertes Gut; und das gleiche wird durch die letzte Wendung „bis auf den Tag Christi Jesu" bestätigt. Er ist Ende und Vollendung zugleich. Aber wenn Gott Anfang und Ende in seinen Händen hält, sollte man dann nicht erwarten, daß von „seinem Tage" gesprochen würde? Um so mehr, als das AT nur diesen Ausdruck kennt? Aber es charakterisiert gerade paulinisches Denken, daß es nur „den Tag Christi" kennt[3], und auf „unseren Herrn" alles bezogen wird, was das AT von dem Tage seines Herrn zu sagen weiß. So schimmert hier eine eigentümlich paulinische Anschauung durch, die von der Vorstellung leise abweicht, welche in der Formel von Gottes Ewigkeit enthalten ist. Um so gewisser darf dann dieser Gedanke einer vorpaulinischen Überlieferung zugeschrieben werden.

Je sicherer aber die Form des Gedankens ererbt ist, je gewisser durch diese Form sein Inhalt den Gläubigen verbürgt ist, desto deutlicher wird auch, daß besondere Gründe vorliegen müssen, die zu den feierlichen Worten heiliger Vergangenheit drängen. Sie sind nicht schwer zu finden. Denn der so feierlich hingestellte Gedanke vollendet nur die leise Andeutung, die in der Wendung von der Gemeinschaft am Evangelium gefallen war. Dort war der Gedanke berührt, daß aller Glaube ein Wandern zum Ziele der Vollendung sei; hier ist mit gewissem Trost gesagt, daß auch dieses Wandern unter Gottes Schirme steht. Vielleicht haben gerade die Verfolgungen der Gemeinde zu Philippi diesen Ausdruck vertrauender Gewißheit veranlaßt[4].

So endet der Dank, den Paulus zu Anfang seines Schreibens „seinem Gott" darbringt, wie er begonnen hat. Mit einem psalmähnlichen Klange wurde er eingeleitet, in das liturgische Pathos altgeheiligter Worte strömt er aus. Damit wird noch einmal deutlich, daß es nicht Menschenworte allein sind, die hier vor Gott gebracht werden, sondern in strengem Sinne Gottesworte, wie ein Dank sie fordert. Freilich gerade wenn so der Dank sich von menschlicher Rede grundsätzlich unterscheidet, wird eine letzte Eigentümlichkeit dieses Dankes deutlich: Es ist kein Psalm, der hier erklingt, wie er etwa im Eingang der Apok Joh steht, es ist deshalb auch nicht die volle Unmittelbarkeit der „Geistessprache", die die Folge der Worte und Gedanken bestimmt. Der Dank bildet den Eingang eines Briefes, und in aller Feierlichkeit des Gebetes bleibt die unmittelbare Zuwendung zu der Gemeinde in Philippi erhalten. So ist eine eigentümliche Mitte geschaffen zwischen der Sprache des gottbegeisterten Sängers und der des Apostels und Missionars, der über das Gedeihen seines

---

[1] Rm 14 20 I Kor 3 13–15 9 1 II Kor 9 8 Kol 1 10.

[2] S. Lohmeyer, Offb Joh zu 2 2 14 13. Häufig ist der Begriff der „guten Werke" in mandäischen Quellen.

[3] Absolut steht ἡ ἡμέρα = „der Tag des Endes" bei Pls. Rm 13 12 I Thess 5 4; ἡμέρα τοῦ κυρίου (wie in der LXX) I Kor 1 8 5 5 II Kor 1 14 I Thess 5 2 II Thess 2 2; nur Phil hat ἡμέρα Χριστοῦ (1 6. 10 2 16). Außerdem noch ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως Rm 2 5, ἡμέρα ὅτε κρινεῖ ὁ θεός Rm 2 16, ἡμέρα ἐκείνη II Thess 1 10 (auch II Tim 1 12. 18 4 8); ἡμέρα ἀπολυτρώσεως Eph 4 30. S. J. Weiß zu I Kor 1 8; Windisch zu II Kor 1 14.

[4] Die gleiche Verbindung zwischen der Formel göttlicher Zeitlosigkeit und dem Gedanken des Martyriums ist auch Apk Joh 2 16 hergestellt (s. meinen Kommentar z. St.). Es ist lehrreich, daß auch Luthers erstes und schönstes Lied „von den zween Märtyrern Christi zu Brüssel" mit den Worten schließt:

Der das hat angefangen,
der wird es auch vollenden.

Werkes freudig gestimmt ist. Daß Pls. diese Mitte einzuhalten vermag, nicht nur in diesem Dank, sondern in seinem gesamten Leben und Werk, daß er aus der Fülle der „Geistergriffenheit" die Kraft schöpft, seinen Gemeinden zu dienen und zu helfen in allen ihren zeitlichen Freuden und Nöten, das bezeichnet die ganz persönliche Art seiner Haltung und unterscheidet ihn von dem Seher und Propheten, der in aller Begeisterung des Dankes letztlich einsam bleibt. Es ermöglicht hier auch den leichten Übergang zu dem Ausdruck menschlicher Verbundenheit, den der zweite Teil des Proömiums bringt.

2. Persönliches (1 7. 8).

7 Wie es denn für mich billig ist, solchen Sinnes für euch alle zu sein, da ich euch
im Herzen habe wie in meinen Fesseln so in der Verteidigung und Bezeugung des
8 Evangeliums als die Gefährten meiner Gnade, euch allzumal. Denn mein Zeuge ist
Gott, wie ich mich sehne nach euch allen mit der Liebe Christi Jesu!

Schon die äußere Struktur der folgenden Sätze zeigt, daß ein neuer Gedankengang beginnt und die scheinbar enge Verknüpfung, die das Wörtchen καθώς herstellt, nur mit brieflicher Lässigkeit aneinanderreiht. Denn hier findet sich nicht mehr die sorgfältige Gliederung von Sätzen und Satzteilen wie in dem Dank; hier bestimmt kein geheimer Rhythmus die Folge der Worte, sondern fast ungeordnet und ungegliedert reihen sich die Satzbestimmungen aneinander, und immer ist der Satzbau, besonders mit dem anhängenden „euch allzumal", als schwerfällig und schleppend empfunden worden. Erst der Schwur (8) läßt eine Art von rhythmischer Gliederung von neuem ahnen; er aber leitet zu dem sorgsam aufgebauten Gebet über, mit dem das Proömium schließt. Der Inhalt dieser Sätze verstärkt diese formalen Beobachtungen. Pls. wendet sich in ihnen nicht mehr im Gebet zu Gott, sondern unmittelbar zu den Gläubigen von Philippi. Er spricht nicht von ihrer „Gemeinschaft am Evangelium", sondern von der herzlichen Verbundenheit und liebenden Sehnsucht, mit der er an ihnen hängt. Wohl hat auch diese Verbundenheit auf beiden Seiten ihre sachlichen Gründe; seine Liebe ist „Christus-Liebe", und sie sind „Gefährten seiner Gnade". Aber diese sachliche Begründung erhält hier in Worten menschlicher Vertrautheit und warmer Nähe ihren Ausdruck. Durch diese herzliche Aussprache unterscheidet sich das Proömium des Phil von denen aller anderen paulinischen Briefe. Zwar finden sich verwandte Wendungen auch sonst wohl, sei es Erinnerung an die erste Zeit des Kennenlernens (I Thess) oder Worte des Verlangens, die Gemeinde zu sehen (Röm). Aber wo sie begegnen, haben sie zumeist einen besonderen Anlaß, und nirgends verdichten sie sich zu einem kleinen und in sich gerundeten Briefteil, der durch den Dank und die Bitte, die ihn umrahmen, liebevoll herausgehoben ist. Ein Vergleich mit dem Proömium des Röm, wo wie hier der feierlich beschworene Ausdruck der Sehnsucht sich findet, macht den Unterschied ganz deutlich.

1 7 Es gehört zu den stilistischen Gepflogenheiten paulinischer Proömien, die vielleicht schon einer jüdischen Briefkonvention entstammen, mit einem leicht verknüpfenden und zugleich begründenden „wie denn" eine neue Wendung des Gedankenganges einzuführen[1]. Es tritt durch seine absichtliche Lässigkeit in einen deutlichen Gegensatz zu dem verhüllten Pathos, in das der Dank ausmündete, und sucht einen gemeinsamen Boden, auf dem Schreiber und Leser sich leicht verständigen können. Und die Fortsetzung bestätigt diese Absicht[2].

[1] καθώς in Proömien findet sich: I Kor 1 6 Kol 1 6 f. I Thess 1 5 II Thess 1 3, vgl. auch II Kor 1 5. 14 Eph 1 4. In jüdischen Briefen z. B. wohl AptBar 78 4 (VIII 1 4; vgl. Violet in der Anm.).

[2] ἐστὶν δίκαιον ἐμοί ist eine fast gewollt alltägliche Wendung, ohne religiöse oder

„Recht und billig" ist an sich das, was einer Konvention entspricht, welcher Art sie auch sei; hier ist, wie es scheint, das konventionelle Wort bewußt gesetzt, um seine Alltäglichkeit mit dem Strahle inniger Verbundenheit zu verklären, der aus der nachfolgenden Begründung bricht. Ebenso ist wohl absichtlich an die Stelle der feierlichen Worte des Dankes das schlichtere und gewöhnlichere der „Gesinnung" getreten. Es umschreibt nur den Begriff des Vertrauens, mit dem der Dank schloß, und führt ihn aus der Sphäre des Glaubens in den allgemein menschlichen Bezirk sittlicher Haltung und Gesinnung. Dennoch bleibt in dem „für euch alle"[1] ein leiser Anklang an die Sprache des Gebetes erhalten. In ihm liegt nicht, was man gern hineinliest, der Ausdruck einer unmittelbaren Verbundenheit mit Herz und Sinn. Dieses „für euch" schließt wohl die Gläubigen in den Kreis der eigenen „Gesinnung" ein, aber sie hat ihre Norm und ihr Recht nicht in Menschlichem, sondern in der göttlichen „Gnade", die beide, Apostel und Gemeinde, zusammenbindet. Und beide stehen nicht mit gleichem Sinn nebeneinander, sondern die Gläubigen sind gleichsam in dem Herzen des Apostels aufgehoben; er ist es, der aus der Macht der eigenen Gewißheit das Vertrauen „für" die Gläubigen zu Philippi schöpft und in solcher gleichsam stellvertretenden Gesinnung der Verbundenheit mit ihnen sicher wird. Es steht also das Problem des Verhältnisses von Apostel und Gemeinde im Hintergrunde und färbt leise die Worte. Wäre dem nicht so, spräche er von der vertrauenden Gesinnung, die er zu den Philippern hegt, so müßte in dem nun folgenden begründenden Sätzchen auch von dem die Rede sein, was auf ihrer Seite solche Gesinnung rechtfertigt. Doch spricht Pls. gerade von dem, was er erlebt und fühlt.

In diesem Satz[2] scheint dann das schöne Bild inniger Liebe gegeben, das das Herz zu dem vertrauten Heime macht, in dem der geliebte Andere wohnt, oder zu der lebendigen Tafel, auf der er mit unverwischbaren Lettern eingegraben ist; beide Bilder sind auch in der Sprache des 1. Jahrhunderts bezeugt[3]. Aber kann die Liebe von Mensch zu Mensch, und sei es die innigste, das Vertrauen begründen, daß der andere stetig und unbeirrbar sein „gutes Werk" vollenden wird? Es ist nur dann möglich, wenn der Bund dieser Liebe nicht wie in menschlichen Verhältnissen auf der Verschmelzung von einzigartigen Individualitäten ruht, sondern auf einer objektiven Norm, die diese Liebe erst möglich macht. Einander im Herzen tragen heißt also den andern in der gleichen Norm begründet wissen, die das Fundament des eigenen Lebens ist. In solcher Bedeutung scheint die Farbe warmen Gefühles, die das Bild trägt,

---

sittliche Schwere. Ähnlich auch Eph 6 1 I Clem 21 4; aus dem AT Sir 10 23 (δίκαιον = καθῆκεν) II Makk 9 12 IV Makk 6 34 Wenn es II Thess 1 6 heißt: δ. παρὰ θεῷ oder Act 4 19: δ. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, so bestätigen solche Zusätze den freien, jegliche Bindung anerkennenden Sinn von δ. Er wird durch die allgemeine Verwendung von δ. in der Koine ausdrücklich bestätigt, s. Moulton-Milligan, Voc. s. v.

[1] ὑπέρ vertritt hier das sonst gebräuchliche εἰς τινα Rm 12 16 oder ἐν τινι Rm 15 5 Phil 2 5; sonst immer nur Acc. Auch φρονεῖν gehört zu den Lieblingswörtern des Phil (10 mal, sonst bei Pls. noch 14 mal, davon 9 mal in Rm).

[2] Er hat die Form eines von διά abhängigen substantivierten Infinitivs; sie ist bei Pls. nur hier bezeugt, aber damals in der Koine bevorzugt; vgl. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik[2] 185 f. Subjekt des Sätzchens ist μέ, wie schon durch die Fortsetzung gefordert wird. Vgl. auch Haupt z. St.

[3] Zum ersten Bilde vgl. etwa Ovid, Trist V 4 23 f.: te tamen ... in toto pectore semper habet; zum zweiten II Kor 3 3 f. und Windisch z. St.

ein wenig verblaßt. Aber diese leise Verschiebung des Sinnes ist auch sprachlich in urchristlichen Schriften vorgebildet[1]. So läßt sich nicht darüber streiten, ob die Wendung hier nur das liebevolle Fühlen oder das unauslöschliche Gedenken meint. Beides ist in dieser Betrachtung immer beisammen. Von Gedenken ist zu reden, weil eine religiöse objektive Norm das Verhältnis zwischen Apostel und Gemeinde bestimmt, nicht die menschliche Willkür subjektiver Neigungen; von liebevoller Verbundenheit, weil dieser Norm Apostel und Gemeinde ihre eigene Existenz und die ihrer Gemeinschaft schuldig sind. Es ist ein kleines Zeichen dieser Doppelseitigkeit, die sachlich begründet ist, daß hier nicht wie in analogen Fällen Worte oder Gedanken Gegenstand dieses „herzlichen Habens" sind, sondern die lebendigen Glieder einer bestimmten Gemeinde.

Mit dieser Deutung ist weiter gegeben, daß die Aussage: „weil ich euch im Herzen trage" allein den vertrauensvollen „Sinn" des Apostels nicht zu begründen vermag. Es fehlt noch die Angabe der Norm, die jenes Vertrauen und dieses liebende Gedenken schlüssig verbindet. So gehören die nächsten Worte eng zu dem Begründungssatz. Sachlich gesehen, kann diese Norm kaum eine andere sein als die des Glaubens, oder paulinisch gesprochen, „der Gemeinschaft am Evangelium"; denn nur dieses ganz Allgemeine und in religiösem Sinne Letzte vermag das Vertrauen des Apostels zu begründen, nicht aber eine einzelne ihm erwiesene Wohltat, etwa die finanzielle Hilfe, die ihm die Philipper haben zukommen lassen. Aber Pls. spricht nicht unmittelbar von der Gemeinsamkeit ihres und seines Glaubens, sondern von der Besonderheit der ihm geschenkten Gnade. Und er fügt nachdrücklich die besonderen Umstände hinzu, unter denen sein Leben und „seine Gnade" stehen. Er ist „in Fesseln"; und seine Gefangenschaft hat einen deutlichen Sinn: es geht um die „Verteidigung und Befestigung des Evangeliums"[2]. Aus diesen Andeutungen ergeben sich zunächst einige äußere Schlüsse: Paulus ist aus undurchsichtigen Gründen eingekerkert; seine Sache liegt in den Händen des offiziellen Gerichtes. Die ersten öffentlichen Verhandlungen haben stattgefunden; doch ist ein Urteil noch nicht gefällt. Wichtiger aber ist, in welchem Lichte Pls. dieses Gerichtsverfahren sieht. Für ihn handelt es sich nicht um das Schicksal dieses Menschen Paulus, sondern um das größere des Evangeliums. Es ist ein kleines Zeichen der großen Unpersönlichkeit des Apostels, die ihn trotz des „Christus in mir" und vielleicht auch gerade wegen dieser Gewißheit die Sache als das einzig Lebendige und Mächtige, sein Ich aber als den Schauplatz dieser einzigen Macht

---

[1] ἐν καρδίᾳ ἔχειν bezeichnet als Erlebtes und Gehabtes, was τίθεσθαι ἐν καρδίᾳ als Erleben aussagt; das letztere steht Lk 1 66 21 14 Act 5 4, das erstere findet sich sonst nicht bei Pls., wohl aber Herm., Sim. V 4 3, Mand. XII 4 3 (Objekt τὸν κύριον). Lehrreich ist hier die Fortsetzung (4 5): θέσθε ..... τὸν κύριον ὑμῶν εἰς τὴν καρδίαν καὶ γνώσεσθε. In LXX I Kg 21 12 29 10 II Kg 19 19 Cant 8 6 Hag 2 16. 19 Mal 1 1 2 2 Ez 14 3 f. 7. In den test. XII patr.: Rub 1 4 Sim 2 1 Jos 10 5 Benj 8 2. Für Pls. ist noch vergleichbar II Kor 7 3: ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ἐστε.

[2] ἀπολογία und βεβαίωσις haben festen technischen Sinn. ἀπολογία ist als „Verteidigung vor Gericht" seit alter Zeit geläufig; aus den Papyri vgl. etwa P. Tor. I VII 1, BGU 531 21, P. Leipz. 58 18; im NT liegt die rechtliche Bedeutung Act 25 16 II Tim 4 16 vor. Zu βεβαίωσις s. P. Faj. 92 19 P. Gieß. I 51 10 PSI I 79 17, auch Vettius Valens 2 20 ed. Kroll. Weitere Belege bei Deißmann, Bibelstud. 100 ff., Cremer-Kögel 218, Mitteis-Wilcken, Papyruskunde II 1, 188 ff. 269, O. Eger, Rechtsgeschichtliches zum NT 38 f. βεβαιοῦν im rechtlichen Sinne auch Rm 15 8 Hebr 2 3 Mk 16 20; Philo, conf. ling. 197 p. 435. Vgl. noch Windisch zu II Kor 1 21.

ansehen läßt. Aber die bewußt knappen Worte scheinen noch weitere Zusammenhänge anzudeuten. Mit gleichem Gewicht stehen die drei Nomina nebeneinander; und es ist nicht erlaubt, die beiden letzten als nähere Erläuterung des ersten zu fassen[1]. Dann sind zunächst die „Fesseln" Zeichen einer besonderen „Gnade" und dienen darin „dem Evangelium"; es ist also dieses äußere Erleiden an sich schon, gleichsam ohne ein Zutun des Gefangenen, ein Moment, das den siegreichen Gang des Evangeliums in der Zeit und durch die Zeit befördert. Weiter dient die „Verteidigung" dem Evangelium; der Gedanke ist für das Urchristentum selbstverständlich. Alle Prozeßreden der Apostelgeschichte, in denen angeklagte Glieder der ältesten Christenheit sich vor Gericht verantworten, dienen nicht der persönlichen Verantwortung, sondern sind öffentliche Predigten über das Evangelium. Aber es gilt nicht allein dessen Verteidigung, sondern zugleich dessen „Befestigung". Der Ausdruck darf nicht derart subjektiviert werden, als würde durch das furchtlose Eintreten des Apostels für die Sache des Evangeliums der Glaube der Christen gestärkt, die von den Verhandlungen Kunde erhalten. Das Forum ist nicht eine urchristliche Gemeinde, sondern eine heidnische Behörde; vor ihr wird das Evangelium durch das Zeugnis des Apostels „befestigt". Auch diese Wendung muß in ihrer schlichten und eindrucksmächtigen Objektivität belassen werden. Das Evangelium ist eine göttlich objektive Größe, die vor der Öffentlichkeit der heidnischen Welt aufgerichtet und befestigt wird wie ein Panier auf umkämpftem Walle; und es liegt in dem Worte „befestigen" das sieghafte Zutrauen, daß an seiner unerschütterlichen Festigkeit alle feindlichen Gewalten ohnmächtig sich brechen. Ein kleines Zeichen dieser objektiven Anschauung ist es, daß keinem dieser drei Nomina ein persönliches Pronomen hinzugefügt ist. Wohl aber steht es bezeichnender Weise in der Wendung: „Gefährten meiner Gnade"[2]. Immer spricht Pls. sonst von der Gnade, die „ihm gegeben" oder die „mit ihm, in ihm" ist, und deutet damit eine gewisse Distanz zwischen der göttlichen Gabe und ihrem Träger an[3]. Hier ist sein Ich und Gottes Gnade zu dem einen Ausdruck „meine Gnade" verschmolzen. Schon wegen seiner sprachlichen Einzigartigkeit geht es nicht an, unter „Gnade", wie es sonst bei Pls. wohl der Fall ist, sein Apostelamt oder in noch weiterem Sinne den urchristlichen Glauben zu verstehen. Weshalb wäre dann auch die besondere Lage des Pls. dreifach hervorgehoben? Vielmehr dieses Geschick, das vorher mit „Fesseln und Verteidigung und Bekräftigung des Evangeliums" beschrieben ist, bildet den Inhalt der Gnade. Anders gesprochen: Es ist das Einzigartige, daß das persönliche Geschick des Pls. und das sachliche Geschick des Evange-

---

[1] So schon Luther (Bibel 1546, anders Septemberbibel), Grotius, zuletzt Dibelius, anders B. Weiß, Haupt. Für die Koordination spricht die Wiederholung der Präposition ἐν vor ἀπολογία (so ℵBD$^{b.c.}$EKLP) und der Artikel, der „Verteidigung und Befestigung" als einheitliche Größe den „Fesseln" gegenüberstellt.

[2] Man kann streiten, ob μοῦ zu συγκοινωνούς oder χάρις gehört. Die genaue Parallele in 4 14: συγκοινωνήσαντές μου τῇ θλίψει weist das Possessivpronomen dem Worte χάρις zu. Dieses allein wäre auch in diesem Zusammenhang, der von den δεσμοί κτλ. aus eine Besonderung der Gnade fordert, zu unbestimmt. Auch wenn man συγκοινωνούς μου zusammenfaßt, so wird es notwendig, χάρις im Sinne eines μοῦ zu präzisieren. Vgl. Haupt z. St.

[3] ἡ χάρις ἡ δοθεῖσά μοι Rm 12 3. 6 15 5 I Kor 3 10 Gal 2 9; ἡ χάρις ἡ εἰς ἐμέ I Kor 15 10, ἡ χάρις ἡ σὺν ἐμοί I Kor 15 10.

liums jetzt unlöslich verbunden sind; indem Pls. sich verantwortet, ja indem er gefesselt ist, verteidigt er das Evangelium. So scheint hier eine der tiefen paulinischen Paradoxien gegeben zu sein, die das Leiden-Müssen zu einem Leiden-Dürfen umwertet.

Dennoch dürfte diese Anschauung noch nicht genügen, den Sinn der „Gnade" völlig zu bestimmen. Es ist schon seltsam, daß Wort und Gedanke des Leidens hier wie im ganzen Brief sichtlich zurücktreten, um dem überströmenden Gefühl der Freude Platz zu machen; an dieser Stelle wird zudem neben „den Fesseln" breiter von der Verteidigung und Bezeugung des Evangeliums gesprochen. Deshalb legt sich der Gedanke nahe, daß eben dieses „Zeugen" den Inhalt und Sinn der „Gnade" ausmacht; mit ihm ist wohl das Leiden gesetzt, aber nicht als sein einziger Gehalt, sondern als sein zeitlicher Ausdruck. Die Bedingungen dieses vielverschlungenen Gedankenzusammenhanges, die auf den Sinn des urchristlichen Martyriums sich beziehen, können erst später entwickelt werden; aber das Gesagte genügt, um den Sinn dieser „Gnade" als etwas Besonderes von dem allgemeineren religiösen Wert zu unterscheiden, der in dem Gedanken des Leidens oder des apostolischen Berufes liegt.

An dieser „seiner Gnade", so sagt Pls. weiter, haben die Gläubigen Teil; sie sind „seine Gefährten". Nicht subjektive Gründe können sie zu solchen Gefährten machen, weder des Apostels Liebe zu ihnen noch ihre Liebe zum Apostel. Immer würde dann dem geäußerten Vertrauen auf die lebendige Stärke ihrer „Gemeinschaft am Evangelium" der sichere Boden fehlen. Vielmehr muß auf der Seite der Philipper ein Moment gegeben sein, das sie gerade mit dem augenblicklichen Schicksal des Pls., seiner besonderen „Gnade" verknüpft. Es ist auch nicht oder nicht allein die finanzielle Hilfe der Gemeinde gemeint; denn sie ist am Schluß des Briefes vor allem als ein Zeichen menschlicher Fürsorge gewertet, das eine alte von Anfang an bestehende Verbundenheit neu bestätigt. Das besondere verbindende Moment liegt in der äußeren Lage der Gemeinde, die zugleich eine innere Begnadung ist: sie steht wie Paulus in Verfolgungen, und der Bund zwischen Apostel und Gemeinde ist ein Bund derer, die um des Evangeliums willen leiden und darin durch das Evangelium begnadet werden. Weil beide so die gleiche Gnade des Schicksals tragen, sind sie tiefer und näher verbunden als Pls. es sonst mit einer Gemeinde ist. Daher rührt der Ton warmer Nähe und ungestörter Freude, der überschwänglich diesen Brief durchklingt; daher fließt das Gefühl nicht nur schicksalsmäßiger, sondern auch menschlicher Verbundenheit. Denn in dieser einzigartigen Lage ist alles äußere und innere Ergehen von der Fülle der „Gnade" durchdrungen. Aber weshalb heißt es dann „Gefährten meiner Gnade"? Stehen Apostel und Gemeinde jetzt nicht mit gleicher Würde und gleichem Recht unter den Zeichen dieser Gnade? Was hebt die „Gnade" des Apostels vor der der Philipper hervor? Auch in der von Pls. gebrauchten Wendung ist die innere Gleichheit des Schicksals noch angedeutet. Denn Apostel und Gemeinde sind „Gefährten" und damit auf die gleiche „Gnade" bezogen, die hier wie dort geschenkt ist[1]. Aber es ist dennoch zugleich „seine Gnade", weil er in einem nicht nur historischen, sondern auch religiösen Sinne der Gründer und Bewahrer ihrer gläubigen Gemeinschaft ist. Auch hier bestimmt noch das Ver-

[1] Der fast gewaltsam dichte Ausdruck: συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος ist aufzulösen in den Satz: οἵτινες ἔχετε σὺν ἐμοὶ τὴν κοινωνίαν τῆς χάριτός μου

hältnis von Apostel und Gemeinde, von dem oben die Rede war, den Sinn der Worte. Vielleicht wirken auch einige konkrete geschichtliche Umstände mit, gerade die dem Pls. widerfahrene „Gnade" als die einigende Mitte der Gemeinschaft hervorzuheben. Es ist nicht durchsichtig, ob auch in Philippi die Verfolgungen mit der gleichen Schwere die Gemeinde getroffen haben wie den Pls., der in „Fesseln" liegt. Auch scheint die religiöse Bejahung des Leidens dort nicht einheitlich und nicht überall gleich fest begründet zu sein. Sonst wäre die Mahnung zu brüderlicher Einheit und Liebe und die schroffe Warnung vor den „Feinden des Kreuzes Christi" nicht begreiflich. Wie dem auch sei, immer bleibt der Apostel und sein Geschick oder genauer die an ihm jetzt sich offenbarende Gnade der Grund und Sinn auch der Gemeinschaft mit den „Heiligen" zu Philippi. So fällt aber auch noch ein erhellendes Licht auf den Eingang dieses überfüllten Satzes. Denn diese „Gnade" gibt das „Recht", für alle Gläubigen die gleiche freudige und vertrauensvolle Gesinnung zu hegen; wie mit verklärtem Lächeln ist dieser alltägliche Ausdruck „wie es denn billig ist" gewählt, um die lastende Fülle der Gnade, die bei Apostel und Gemeinde zugleich Leiden heißt, scheu zu verhüllen.

Aus den angedeuteten besonderen Umständen, die in Philippi herrschen, erklärt sich auch der letzte Zusatz „euch alleſamt". Er ist syntaktisch kaum erträglich, weil nun in einem Nebensatz „euch" doppelt erscheint, und kennzeichnet am deutlichsten die alle Form vernachlässigende Lässigkeit der brieflichen Aussprache. Aber er ist sachlich sehr bezeichnend. Denn es ist jetzt nicht mehr möglich, dieses Anhängsel, das um so stärkeren Ton trägt, je lockerer es angeschlossen ist, als einen plötzlich noch einmal hervorbrechenden Ausdruck der Liebe anzusehen, mit der Pls. alle gleicherweise umfaßt. Auch dieses verlangt objektive Begründung; und sie liegt in der mangelnden Einheitlichkeit der Gesinnung, mit der die Glieder der Gemeinde die eingebrochenen Verfolgungen aufgenommen haben. „Alle" sind „seine Gefährten"; nicht dieser oder jener allein, den die Verfolgungen besonders getroffen und darum besonders begnadet haben. Gerade im Martyrium gibt es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen den Gläubigen, kein Hoch und Nieder, keine „Vollkommenen" (3 15) und Unvollkommenen. Wenn Pls. darauf den Ton legen kann, so muß vorausgesetzt werden, daß die Gefahr solcher Unterscheidung bestand[1]. Davon ist hier nur eine Andeutung gegeben; erst später (1 27 – 2 4) wendet sich ihr Pls. in längerer paränetischer Ausführung zu. So aber stellt sich zugleich und unmittelbar eine enge Verbindung mit dem folgenden Satze her.

1 8 Denn welcher Sinn liegt in dem leidenschaftlichen Ausdruck der Sehnsucht, für die Gott zum Zeugen angerufen wird? Eine persönliche Entfremdung? Aber schon die Geldunterstützung der Philipper würde das verwehren. Oder nur der Ausdruck eines herzlichen Verlangens? Aber es wäre Sehnsucht eine wunderliche Begründung des frohen Bewußtseins, die Gläubigen als „Gefährten seiner Gnade" im Herzen zu hegen. Das „Denn" zielt auf die Not und Gnade der Philipper; aus ihr heraus verlangt er nach persönlicher Nähe, um sie nicht nur im Herzen als seine Gefährten zu tragen, sondern mit ihnen räumlich geeint die Gemeinsamkeit der gleichen Gnade zu erleben. Daß er

[1] Holsten hat also recht gesehen, daß eine Differenzierung sich unter den Gläubigen in Philippi zu vollziehen drohte; falsch war es nur, sie durch eine andere Lehre zu begründen (s. zu 3 15).

nicht von dem festen Vorsatz sprechen kann, in Bälde zu ihnen zu kommen, verhindert seine Gefangenschaft mit ihren noch unbestimmbaren Möglichkeiten. Wenn Pls. dennoch so leidenschaftlich diese Sehnsucht durch einen Schwur bekräftigt, so muß ihm der Wunsch der Philipper überbracht worden sein, ihn bei sich zu haben. Weil sie nach ihm verlangen, deshalb betont er, wie sehr er nach ihnen verlangt. Hier liegt dann das entscheidende Motiv für die Abfassung des Briefes.

Der Satz ist strenger geformt als die bisherigen Worte persönlicher Aussprache und läßt durch die Nachstellung von „in Liebe Christi Jesu" die rhythmische Form der Dreigliederung ahnen, die in den folgenden Sätzen rein herrscht. Er nennt alle Mächte in engem Beisammen, die für des Apostels und der Gemeinde Leben bestimmend sind: Gott zu Anfang, am Ende Christus, und zwischen ihnen, gleichsam durch sie getragen, Pls. und die Gläubigen. Eine geläufige Schwurformel jüdischer Herkunft leitet den Satz ein. Sie tritt bei Pls. immer dort auf, wo es gilt, die Wahrheit persönlicher Gedanken und Erlebnisse vor den Wünschen und Urteilen anderer zu versichern, die nur durch das vertrauensvolle Wort versichert werden können[1]. So tritt auch seine Sehnsucht zu der Gemeinde unter den Schirm Gottes, und ihre menschlich natürliche Art ist damit gleichsam geweiht. Aber daß es sich hier überhaupt nicht um Verlangen von Mensch zu Mensch, sondern letztlich um die „Verteidigung und Befestigung des Evangeliums" in der Gemeinde handelt, macht die ausdrückliche und betont an den Schluß des Satzes gestellte Wendung klar: „In Liebe Christi Jesu". Der Herr, der die lebendige Kraft in aller „Gnade" und Gemeinschaft ist, wird mit doppeltem Namen genannt, damit er diese persönliche Aussprache beschließe, wie er schon den Dank geendet hat und in ähnlicher Weise die Bitte beendet.

Das Wort σπλάγχνα, das in der griechischen Dichtersprache den Sitz der sogenannten höheren Gefühle bezeichnet, ist in der Koine und dann in der Sprache des Diasporajudentums durch die LXX ein Wechselwort für καρδία geworden[2]. Vielleicht hat seine stärkere Sinnlichkeit ihm gegenüber dem alltäglicheren Worte „Herzen" diese übertragene Bedeutung gegeben, um die Tiefe der Gefühle lebendiger zu veranschaulichen, die in den „Eingeweiden" sich regen. Aber mit solcher Erweiterung seiner ursprünglichen Bedeutung ist zugleich eine Verengerung und Verinnerlichung seines übertragenen Sinnes verbunden. Einzig das Gefühl des Erbarmens oder der Liebe ist an das Wort gebunden; und wenn von einem bösen „Herzen" alle Zeit die Rede sein kann, so ist das bei σπλάγχνα nicht mehr möglich, es ist gleichbedeutend mit οἰκτιρμοί (2 1). Weil so Organ und psychisches Erleben in einem Worte gefaßt sind, kann man schwanken, ob hier „Herz" oder „Liebe" zu übersetzen sei. Die erste Bedeutung hat Bengel schön ausgedeutet: „In Paulo non Paulus vivit, sed Jesus Christus; quare Paulus non in Pauli, sed Jesu Christi movetur visceribus." Aber seltsam bleibt diese Wendung, zumal sonst kaum im NT die organische, sondern fast immer die seelische Bedeutung des Wortes gemeint ist. Daher ist der Ausdruck angemessener mit „Christus-Liebe" wiederzugeben.

Für Pls. sind alle menschlichen Regungen, die auf den Glauben sich

[1] Rm 1 9 II Kor 1 23 I Thess 2 5. 10. Dieser Schwur ist nicht nur jüdisch (vgl. Strack-Billerbeck I 330–336. III 26), sondern auch helleniſtisch (s. Deißmann, Licht vom Osten[4] 258; Windisch zu II Kor 1 23). Die Form des Wortes ist nicht rabbinisch, sondern at.lich (hebr. Jos 22 27 I Sam 12 5 Jer 42 5 Ps 89 38).

[2] σπλάγχνα steht vor allem in den späten Schriften der LXX Prov 12 10 Sap 10 5 Sir 30 7 36(33) 5 II Makk 9 5. 6 IV Makk 5 30 10 8 14 13 15 23. 29. Vgl. auch Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Pls. 217 ff.

gründen — und nur das Sündige ist letztlich glaubenslos —, Wirkungen des Christus, der „in ihm lebt"; aber sie sind es nur in und mit dem Glauben, der nicht nur den ganzen Menschen durchdringt, sondern aus ihm eine neue Ganzheit schafft: „Christus in mir". Pls. hat diesen Gedanken oft und mit eindringlicher Stärke betont; aber er hat seiner Verwendung auch eine feine und scharfe Grenze gezogen. Er spricht überall dort von „Christus-Liebe, Christus-Friede, Christus-Leiden" usw., wo der im Akt des Glaubens Christus zugewandte Mensch die Fülle des religiösen Heiles erfährt; wo er aber von der Verbundenheit unter den „Brüdern" redet, da taucht nur dann die Wendung von den Wirkungen Christi auf, wenn sie auf sein Werk, die Mission und Gründung der Gemeinde, sich beziehen. Menschen sind also nicht mit „Christus-Liebe" verbunden. Und wenn Pls. hier davon spricht, daß er sich mit solcher Liebe nach den Gläubigen zu Philippi sehne, so ist damit nicht eine persönliche Neigung des Apostels verchristlicht, sondern eine objektive Notwendigkeit seines apostolischen Amtes angedeutet. Weil die Verfolgungen in der Gemeinde zu Philippi die äußere und innere Festigkeit anzutasten drohen, weil die „Fesseln", die Pls. jetzt trägt, ihn hindern, der Gemeinde persönlich nahe zu sein, und ihn zugleich auf das nächste ihr verbinden, vielleicht auch, weil die „Brüder" selbst nach ihm ausdrücklich verlangen, darum ergreift ihn die Sehnsucht nach den Gläubigen, darum ist es „Christus-Liebe", die er ihr bringen möchte, darum ist Gott Zeuge dieser Sehnsucht und Liebe. Sie ist objektiv begründet in der möglichen Gefahr, die dem apostolischen Werke zu drohen scheint, und gewinnt diesen subjektiv leidenschaftlichen Ausdruck, weil das Werk in den Gläubigen sich darstellt, die dem Apostel durch die gleiche „Not" verbunden sind. Nichts Schwärmerisches und „Mystisches" schwingt also in diesem Worte; es ist der klare Ausdruck des paulinischen Bewußtseins, von Christus das Ziel und die Kraft seines Wirkens empfangen zu haben.

So wird auch verständlich, weshalb Pls. an dieser Stelle zwischen Dank und Bitte eine persönliche Aussprache eingefügt hat. Die Gemeinde steht in äußerer Not; das ist ein innig verbindendes Moment freudigen Vertrauens. Denn äußere Not bedeutet innere Gnade; aus dem fruchtbaren Bathos der Leiden quillt das beseligende Pathos des Glaubens und der Liebe. Aber es flößt dem Apostel auch die Sorge ein, ob alle in gleicher Stärke und Treue sich bewähren. Wird sie auch hier noch von der Freude übertönt, so ist die Sorge doch nicht unbegründet gewesen, wie spätere Andeutungen zeigen. Nun fällt auch auf manche Worte des Dankes nachträglich ein bezeichnendes Licht. Daß Pls. seinen Dank auf den „ersten Tag" zurück- und ihn bis zu dem entscheidenden, gnade- und notvollen „Jetzt" weiterführt, daß er von diesem Jetzt ab alles „gute Werk" vertrauend in die Hände dessen legt, der „Anfang und Ende" wirkt, daß er von solchem Vertrauen schon in den Worten des Dankes spricht und nicht wartet bis zu den Worten der Fürbitte, das alles hat seinen bestimmten Grund in der Situation der Gemeinde und ihrer religiösen Deutung. Sie drängt unmittelbar zu einem Gebet für die Gemeinde, das mit überschwänglichen Worten das religiös-sittliche Ziel aller Vollendung zeichnet und von neuem in den Tag dieser Vollendung, in den Tag Jesu Christi mündet.

3. Die Fürbitte (1 9–11).

9 Und das bitte ich,
daß eure Liebe noch mehr und mehr wachse[1]
10 in Erkenntnis und aller Einsicht,
zu erproben das Wesentliche,
daß ihr lauter und untadelig seid am Tage Christi,
11 erfüllt mit Früchten der Gerechtigkeit[2] durch Jesus Christus
zum Ruhm und Lobe Gottes.

Es ist wohl ein fester Brauch paulinischer Briefproömien, von dem Dank mittelbar oder unmittelbar zu einer Bitte überzugehen, und vielleicht geben manche antike Briefe, hellenistische und noch mehr jüdische, vergleichbare Analogien[3]. Aber wie den Dank, so hat Pls. auch die Bitte tiefer und grundsätzlicher gefaßt und breiter ausströmen lassen.

Zwei Gründe sind dabei wirksam. Gilt der Dank der Gemeinschaft, wie sie von Gott gegeben ist, so gilt die Fürbitte ihr, wie sie den Gläubigen aufgegeben ist. Weil urchristliche Gemeinschaft in Gott vollendet und in der Geschichte unvollendet ist, weil sie zugleich Grund und Ziel des Glaubens bleibt, müssen Dank und Bitte sich immer paaren. Auf den Grund des Glaubens gegründet, bekennt der Gläubige seinen Dank; auf das Ziel des Glaubens gerichtet, bekennt er seine Bitte. Jenes Bekenntnis führt von der Gemeinschaft zum Einzelnen, dieses leitet von dem Einzelnen zur Gemeinschaft. Für unsern Brief kommt noch ein zweites Moment hinzu. Aus der gegenwärtigen Not steigt unmittelbar die Bitte empor, wie von ihr auch der Dank bestimmt war, da sie zugleich „Gnade" ist. Daher ist in dieser Bitte nicht mehr von dem täglich neuen Anfang alles sittlich religiösen Lebens die Rede; sie beginnt gleichsam am Ende des Weges, als läge der Beginn der Wanderung zurück und sei das Ziel der Vollendung in greifbare Nähe gerückt, und „Wachsen" ist das charakteristische Wort dieser Bitte[4]. Deshalb bittet Pls. auch nicht mehr um ein Einzelnes und Einmaliges, sondern um eine dauernde Vollendung. Daß jeder Einzelne dieses Ziel erreiche, daß die geschichtlich gesetzte Gemeinschaft der Gläubigen eines werde mit ihrer göttlich gesetzten Wirklichkeit, das ist der Inhalt des Gebetes. Darum füllen diesen letzten Teil des Proömiums Gedanken, die sich zu dem Ende und der Vollendung des Tages Christi stetig steigern. Sie zeichnen gleichsam den Weg, den jeder dieser „Ihr" zu gehen hat. Und kein „Ich" begleitet diesen Gang als das eine Ich in dem Worte: „ich bitte." Nicht mehr der Apostel Pls. bittet hier für die Gläubigen, sondern der Bruder, der sich mit ihnen zu dem gleichen Gang berufen weiß.

---

[1] περισσεύῃ ℵAK**L Chrys. Theodrt.; περισσεύσῃ BDE. Das letztere könnte durch die Klanggleichheit der letzten Silben von ἐπιγνώσει und αἰσθήσει (bei ithazistischer Aussprache) entstanden sein. Anders B. Weiß, der περισσεύῃ für ursprünglich hält und den Konj. Präs. als Angleichung an das Präsens προσεύχομαι erklärt (Textkritik 42).

[2] καρπόν ℵABDEFGKL; nur P syr. copt. Chrys. haben καρπῶν.

[3] Vgl. hellenistische Beispiele bei Dibelius[2] zu I Thess 1 3 und die oben S. 5 Anm. 1 verzeichnete Literatur. Jüdische Zeugnisse etwa II Makk 1 3–5, auch ApkBar 78 3 ff. (VIII 1 3–7 Violet).

[4] In περισσεύειν liegt sogar der Gedanke der Überschreitung eines gegebenen Maßes, so daß gleichsam das Maß möglicher Liebe schon erfüllt ist. Aber die Bedeutung ist in der Koine kaum noch scharf empfunden; vgl. Moulton-Milligan, s. v.

Wie die Worte des Dankes, so sind auch die Worte der Bitte sorgfältig gewählt und streng gegliedert. In zweimal drei Zeilen ordnen sich, wenn man von dem einleitenden Hauptsatz absieht, die Sätze, wie die Übersetzung zeigt. Jeder dieser Dreizeiler wird durch ein ἵνα eingeleitet; das bekundet nicht Schwerfälligkeit, sondern gewollte Feierlichkeit der Sprache. Jede dritte Zeile beginnt mit einer Bestimmung, die durch εἰς eingeführt wird. Es ist, als tauche hinter dem nächsten Ziel noch ein ferneres Ziel auf, als malten die Zeilen den Weg, der von Gipfel zu Gipfel führt und in der fernsten und letzten Höhe Gottes sich verliert. Der Grund dieser strengen Gebundenheit der Sprache liegt einmal in der unlöslichen Zusammengehörigkeit von Dank und Bitte. Aber da nicht alle Gebete in den brieflichen Proömien diese Eigentümlichkeit zeigen, muß ein besonderes Moment hinzutreten. Nun zeigt der ganze Philipperbrief, stärker als andere paulinische Schreiben, eine eigentümliche innere Bewegung und Gliederung; leichter scheinen sich hier die Sätze in eine gewisse feierliche Ordnung zu fügen. Dann kann der Grund nur in der besonderen Situation des Apostels liegen. Die Worte sind durch die beseligende Höhe beschwingt, zu der ihn die „Gnade" des Martyriums geführt hat.

Eng ist die Bitte durch ein „und" an die vorhergehenden Sätze angeschlossen. Die Sehnsucht nach persönlicher Nähe zu stillen, ist verwehrt; so wendet sich Pls. zum Gebet für die Gemeinde. Beide, die Sehnsucht und die Bitte, einen sich also in gleichem Ziel, das durch ein ausdrückliches „dieses" schon vor aller inhaltlichen Bestimmung angedeutet ist. So wird bestätigt, daß der Ausdruck des persönlichen Verlangens nicht der persönlichen Wiedervereinigung gilt, sondern der sachlichen Absicht, die Gemeinde in ihren Kämpfen zu unterstützen.

1 9 Zahlreiche Worte bilden den Inhalt des Gebetes, deren besondere Art und innerer Zusammenhang nicht leicht zu erfassen ist: Liebe, Erkenntnis, Einsicht, Prüfung, Milde, Makellosigkeit, Gerechtigkeit. Sie scheinen fast bewußt in ganz allgemeinem Sinne gebraucht und als in sich und ihrer Folge verständlich vorausgesetzt zu sein[1]. So sind es vermutlich überlieferte Begriffe einer besonderen missionarischen oder allgemein urchristlichen Sprache. Dann trägt auch die Bitte den absichtlich allgemeinen Charakter, der den Dank bestimmte. In sie klingt also nichts Besonderes und Vereinzeltes hinein; jedes der Worte bezeichnet vielmehr die Gesamtheit der gläubigen Haltung, und die wechselnden Ausdrücke geben nur die Fülle der Gesichtspunkte an, unter denen Pls. diese Gesamtheit zu bestimmen trachtet. So ist zunächst „eure Liebe" nichts Einzelnes, sondern ein Ganzes; sie faßt in sich alles, was die Zugehörigkeit zu einer urchristlichen Gemeinde gibt und fordert. Deshalb ist das Wort durch ein gedanklich zu ergänzendes Objekt in keiner Weise einzuschränken. Weder meint es nur die Liebe zu dem Apostel oder allen Gläubigen oder allen Menschen noch die Liebe allein zu Gott oder Christus. Sie umspannt dieses alles in allem, weil sie das notwendige Korrelat des Glaubens ist. Es ist nicht nur hier der Fall, daß Pls. die Gesamtheit urchristlichen Lebens und Glaubens mit diesem einen Worte umfaßt. Das „hohe Lied der Liebe" gibt noch eindringlicher davon Zeugnis, daß in ihr der Inbegriff urchristlicher Haltung gegeben ist. Und dort wie hier schwingt die Liebe zur Erkenntnis und von der Erkenntnis wieder zur Liebe. Beide sind derart verbunden, daß ihre Gemeinsamkeit das letzte Ziel der Vollendung und den Weg zur Vollendung bezeichnet. Und beide sind objektlos. Auch in 1Kor 13 hat die Liebe nichts, was ihr alleiniger Gegenstand sein könnte, und es heißt ebenso von

der Erkenntnis: „Ich werde erkennen, gleichwie auch ich erkannt bin." Liebe an sich und Erkenntnis an sich — so lautet die ganz allgemein erhobene Forderung. Aber wie dort die Liebe die „größte" unter allen ist, so ist sie auch hier Anfang, Mitte und Ende des Prozesses, den die Erkenntnis nur zu fördern hat. Sie wandelt sich nicht in diesem Prozeß, sondern bleibt unwandelbar und immer gleich. Nur Steigerung ist möglich und niemals Sättigung; es ist das „Nimmer-müde-werden" der Liebe, von dem auch I Kor 13 spricht[1].

1 10 Ein letztes Ziel ist in der dritten Zeile dieses Trikolons angefügt. „Das Wesentliche zu prüfen", wird gefordert. Die gleiche Wendung steht Röm 2 18 in einem Zusammenhange, der von dem Stolz des Juden auf die ererbten und zu vererbenden Güter seines Glaubens spricht; so ist wohl ihr Ursprung aus der religiösen Betrachtung des Judentums deutlich. Aber was bedeutet diese Wendung sachlich?

Das Wort τὰ διαφέροντα[2] setzt einen Komplex von Lebensregeln voraus, dessen Mannigfaltigkeit nicht durch ein übergreifendes Prinzip bestimmt ist. Aus der bunten Fülle unterschiedener Vorschriften, seien sie im AT oder durch die traditionelle Interpretation oder durch Lebenserfahrung gegeben, hat der Gläubige das „Wesentliche" zu wählen. So ist der Sinn dieses „Wählens" die Frage nach dem „vornehmsten Gebot" (Mk 12 28), und in anderer Form liegt hier eine alte Schulfrage der Schriftgelehrten vor. Auch die Antwort, die der Gläubige geben soll, ist der gleich, die Jesus und zahlreiche Rabbinen seiner Zeit gaben. Dort lautet sie: Du sollst lieben; hier führt Liebe zur Erkenntnis und Erkenntnis wieder zur Liebe. Aber liegt hier nicht ein Widerspruch vor? Die „Prüfung" fordert ein Maß, an dem der Unterschied von wesentlich und unwesentlich sich darstellt; an welchem Maße aber könnte der Mensch das „Wesentliche" messen, wenn dieses selber höchste Norm ist? Die Frage löst sich für den jüdischen Schriftgelehrten dadurch, daß das Gesetz, der Gegenstand der Prüfung, auch Prinzip des Prüfens ist. Für Pls. ist ein anderes Maß gegeben, eben die Liebe, die als „Liebe des Geistes" göttliche Gabe ist. Durch sie prüft der Gläubige das „Wesentliche"; es bedeutet nichts anderes, als daß die Liebe, die in dem Herzen des Einzelnen gesetzt ist, sich zugleich als die Norm weiß, von der alle sittlichen Gebote ihre Gültigkeit empfangen. Von hier führt der Weg zu dem großen Worte Augustins: Ama et fac quod vis! So wandelt sich aber auch der Begriff der „Prüfung". Denn in ihm kann nicht nur das Moment der rationalen Überlegung beschlossen sein; die Form des infinitivischen Finalsatzes verwehrt es schon, daß er an einen Satzteil, nicht an den ganzen Satz, an Subjekt und Prädikat angeknüpft werde, und die Parallelstelle Röm 2 18 fordert noch einen andern Sinn. Wie wäre auch sonst dieses „Prüfen" Ziel und Beweis der Liebe? So heißt denn „prüfen" mehr als „unterscheiden" — in ihm liegt ein unverkennbarer Bezug auf das Ich des Handelnden und

[1] ἐπίγνωσις bei Pls. noch Rm 1 28 3 20 10 2 Kol 1 9 f. 2 2 3 10 Phm 6; auch Eph 1 17 4 13; vgl. Dibelius, ἐπίγνωσις ἀληθείας (Nt.liche Studien f. Heinrici 184 ff.) und z. zu 3 10. αἴσθησις trägt fast die gleiche Bedeutung wie ἐπίγνωσις. Vgl. in LXX Ex 28 3: καὶ σὺ λάλησον πᾶσι τοῖς σοφοῖς τῇ διανοίᾳ οὓς ἐνέπλησα πνεύματος αἰσθήσεως. Besonders Prov 1 4. 7: εὐσέβεια εἰς θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως. 22 2 3. 10 3 20 5 2 8 11 10 14: σοφοὶ κρύψουσιν αἴσθησιν. 11 9: αἴσθησις δὲ δικαίων εὔοδος. 12 1. 23 14 6 f. 18 15 7. 14: καρδία ὀρθὴ ζητεῖ αἴσθησιν. 18 15 19 25 22 12: οἱ ὀφθαλμοὶ κυρίου διατηροῦσιν αἴσθησιν. 23 12 24 4. Es vertritt hier überall hebr. דַּעַת. Vgl. noch Sir 22 19 EpJer 2 4 III Makk 1 16 (v. l.).

[2] Vgl. Plut., de rect. aud. 12 p. 43 E; quom. adul. 35 p. 73 A: ὑπὲρ μεγάλων καὶ σφόδρα διαφερόντων. Mehr bei Wendland, Philologus 57, 115. Auch auf Inschr. ist es in diesem Sinne bezeugt: Priene 247 4: διαφέροντα τῇ πρὸς τὸν δῆμον εὐνοίᾳ, Le Bas-Waddington, Syrie III 410 2: τὰ διαφέροντα αὐτοῖς; auch P. Oxy. IX 1204 11 (299 n. Chr.): ὧν τὸ διαφέρον μέρος καὶ τῶν ἀποφάσεων οὕτως ἔχει. Vgl. noch Brustin, Revue de Théol. et de Phil. 42, 196 und Lietzmann² zu Rm 2 18.

Liebenden. Prüfen ist ein Bewähren der ethischen Normen durch die eigene Liebe, und in solchem Bewähren prüft sie sich selbst. Dann blickt durch diese Sätze, verwandelt und verklärt, eine eigentümliche religiös-sittliche Haltung des Judentums[1]; weil seine religiöse Existenz in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft an das Gesetz geknüpft ist, ist das Leben jedes Einzelnen unter die bleibende Aufgabe gestellt, sich an jenen Vorschriften und die Vorschriften an sich zu prüfen und zu überwachen[2]. Es ist bekannt, daß sie die überwache, häufig schmerzlich resignierte Art des Judentums, die es von Unbefangenheit und Unmittelbarkeit entfernt, geprägt hat[3]. Um so auffallender ist dann noch einmal die sprachliche Form. Das Wort δοκιμάζειν hat seinen religiösen Doppelsinn durch die LXX erhalten[4]; τὰ διαφέροντα ist ein eindeutiger Ausdruck hellenistischer Moralphilosophie. Wohl hat kaum Pls. ihn zuerst auf die Art jüdischer Gesetzesbetrachtung angewandt — er spricht hier durchweg in geprägten Worten —; nichtsdestoweniger ist er ein kleines Zeichen für einen weltgeschichtlich bedeutsamen Prozeß. In die Formen hellenistischer Popularphilosophie kleidet sich der Gehalt jüdischer und urchristlicher Ethik. Jene Formen sind aber kaum mehr als eine andere Etikette, hinter der unverändert der alte Gehalt beharrt. Auch Pls. ist in dem Kern seines Denkens nur wenig über diese Art der Hellenisierung hinausgekommen.

Wenn in den ersten drei Zeilen das Gebet dem sittlichen Leben der Gläubigen in der Zeit gilt, so richten die letzten drei Zeilen, die rhythmisch gleich gegliedert sind, ihren Blick auf ein Ziel jenseits der Zeit. Am Tage Christi oder vielleicht genauer: „auf den Tag Christi hin", so lautet die Bitte, mögen die Gläubigen „lauter[5] und makellos"[6] sein. Die beiden Adjektive, die in der Koine wie bei Pls. wohl selten, aber nicht ganz ungewöhnlich sind, bezeichnen scharf den Zustand sittlicher Vollkommenheit, das erste positiv, das zweite negativ, jenes vielleicht stärker auf die Gesinnung zielend, dieses stärker auf das Werk. Beide aber setzen eine Norm voraus, an der Lauterkeit wie Makellosigkeit sich messen; daß sie hier wie in diesem ganzen Gebet nirgends genannt ist, hat wohl außer gleich zu erwähnenden geschichtlichen Gründen mannigfaltige sachliche Gründe. So sehr diese Worte sittliche Mahnungen enthalten, die die Form des Gebetes nur verhüllt, so sehr sind es dennoch Worte

---

[1] δοκιμάζειν steht in ähnlichem Sinne noch Rm 12$_2$ 14$_{22}$ I Kor 11$_{28}$ II Kor 8$_{8.22}$ 13$_5$. S. noch Windisch zu II Kor 8$_8$ u. v. Dobschütz zu I Thess 2$_4$.

[2] Vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III 434 ff. Wirtschaft u. Gesellschaft 354.

[3] Der hier in δοκιμάζειν zusammengefaßte Sachverhalt ist in Test Asser 5$_4$ schön entfaltet: ταῦτα οὖν πάντα ἐγὼ ἐδοκίμασα ἐν τῇ ζωῇ μου καὶ οὐκ ἐπλανήθην ἀπὸ τῆς ἀληθείας κυρίου καὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ ὑψίστου ἐξεζήτησα κατὰ πᾶσαν ἰσχύν μου πορευόμενος.

[4] In LXX steht δοκιμάζειν hauptsächlich von dem Prüfen des menschlichen Herzens durch Gott, etwa Ps 16$_3$ 25$_2$ 65$_{10}$ 67$_{30}$ 80$_7$ 138$_{1.23.30}$ Prov 8$_{10}$ 27$_{21}$ Sap 1$_3$ 11$_{10}$ Sir 34$_{10}$ 42$_8$ Sach 13$_9$ Jer 9$_7$ 11$_{20}$ 12$_3$ 17$_{10}$ 20$_{12}$; vom „Prüfen" durch Menschen Ps 94$_9$.

[5] εἰλικρινής steht nur hier und II Petr 3$_1$; das Nomen εἰλικρίνεια I Kor 5$_8$ II Kor 1$_{12}$ 2$_{17}$; außerdem noch εἰλικρινῶς I Klem 2$_5$ II Klem 9$_8$; das Adverb I Klem 32$_1$. In LXX nur Sap 7$_{25}$ von der göttlichen Weisheit: καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής (v. l. εἰλικρινείας). Im klass. Griechisch ist es selten, z. B. Plat., Phaed. 66 A: εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος; dann OGIS 763$_{40}$ (II v. Chr.); 227$_{12}$ (ca. 240 v. Chr.). Das Adverb auch bei Epikt. IV 2$_6$; OGIS 441$_5$; Michel, Recueil d'inscr. grecques 394$_{48}$ (ca. 50 v. Chr.). Auch Test. Benj. 6$_5$: ἡ ἀγαθὴ διάνοια . . . μίαν ἔχει περὶ πάντας εἰλικρινῆ καὶ καθαρὰν διάθεσιν; Philo, Leg. alleg. I 88 p. 61 M.

[6] ἀπρόσκοπος im NT nur noch I Kor 10$_{32}$ Act 24$_{16}$; Adverb auch I Klem 20$_{10}$ 61$_1$ Herm. Mand. VI 1$_4$. In LXX nur Sir 35 (32)$_{21}$ III Makk 3$_8$; dann Aristeas 210. In der Koine auch Sext. Emp., adv. gramm. 195 p. 258; auch P. Gieß. 17$_5$ ff. 22$_9$ 79 IV$_8$. In der Form ἀπρόσκοπτος auch IGSI 404: Ἀνδρόβιος Λύκιος ναύκληρος ἔζησε ἀπρόσκοπτος ἔτη λ̄ς. Vgl. auch Nägeli, Wortschatz 43.

des Gebetes; und beten heißt, in gläubiger Hinwendung von der Kraft ethischer Normen erhoben und durchdrungen werden. Es kommt hinzu, daß hier das Bild eschatologischer Vollendung in lichten Farben gemalt wird. Es ist der Sinn der Eschatologie, daß in dieser „Zeit aller Zeiten" nicht mehr von einer Beziehung zwischen Norm des Handelns und handelndem Ich gesprochen werden kann, sondern in dem bleibenden Sinn religiöser Wirklichkeit die Norm das Ich selber ist und umgekehrt das Ich die Norm. Darum leuchtet dieses Bild der Vollendung gerade in urchristlichen Schriften in den verklärten Zügen, die das Innerste menschlichen Daseins zu dem einzigen Maß ewiger Wirklichkeit machen.

1 11 In dem zweiten Gliede dieses Dreizeilers klingt die feierliche religiöse Sprache des Gebetes stärker durch, um sich bis zu dem „Deo gloria" der letzten Zeile zu steigern. Sie wählt bildliche Worte, wenn sie auch vertraut und schon etwas verblaßt sind, knüpft asyndetisch an das Vorangegangene an, verwendet das seltenere Wort von einer „Erfüllung" und ist in alledem stark von den heiligen Worten des ATs bestimmt; dort begegnet auch häufiger das Bild von den „Früchten der Gerechtigkeit"[1]. „Gerechtigkeit" trägt hier nicht die tiefe Paradoxie, die dem Röm.brief etwa eigen ist; sie ist wie im Judentum der Inbegriff des Normgemäßen. Wie sie möglich und wirklich ist, sagt nur der kleine Zusatz: durch Jesus Christus. Auch hier atmet die Doppelung des Namens gegenüber dem einfacheren Worte vom „Tage Christi" bewußte Feierlichkeit. Dieser Zusatz wird aber durch den ein wenig veränderten Gedankengang gefordert. Denn nach den beiden ersten Bestimmungen der sittlichen Vollendung mochte es scheinen, als sei es dem Herzen und der Tat der Gläubigen überantwortet, aus eigener Macht das Ziel dieser Vollendung zu erreichen. Hier ist in der bewegteren Sprache des Gebetes das Herz das menschliche Gefäß, das als Eigenes empfängt, was Gott wachsen und reifen läßt. Darum ist es auch notwendig, davon zu reden, wie dieses „Reifen in Gerechtigkeit" möglich sei; und die Antwort ist einzig die: „durch Jesus Christus". Sie ist geschichtlich sehr bezeichnend. Denn ist das Ideal sittlicher Vollkommenheit in Wort und Gedanke von at.lichen Anschauungen bestimmt, genügt die einfache Einfügung dieses einen Namens, um es zum inneren Besitz urchristlichen Lebens zu machen, so ist die Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung, in der mit dem Urchristentum Pls. steht, hell beleuchtet. Noch wird das Erbe überlieferter Anschauungen auf ethischem Gebiet wie in heiliger Unveränderlichkeit übernommen und weitergetragen, noch hat das Bewußtsein, auf neuem Boden zu stehen, diesen nicht bis auf den Grund umgepflügt, und als ein Zusatz erscheint, was auch dem ethischen Denken neue Bahn weisen sollte.

Aus solcher Gebundenheit wird es auch unmittelbar verständlich, daß das Gebet in der letzten Zeile mit einer geläufigen Formel schließt. Denn es ist Stil jüdischer Gebete, mit einem Preise Gottes zu enden; ihm entstammt die auch sonst bezeugte paulinische Gewohnheit, alles Gesagte auf den letzten Grund zurück- und auf das letzte Ziel hinzuführen. Hier ist dieser Schluß auch um der durchgehenden Dreigliederung der Sätze willen notwendig[2]. Was

[1] καρπὸς δικαιοσύνης Prov 3 9 11 30 13 2; καρπὸς ἀγαθῶν πόνων Sap 3 15. Vgl. noch Am 6 13 u. ö.; die gleiche Wendung auch Epikur Fragm. 519. καρπός ist wie in LXX kaum noch bildlich empfunden; vgl. Rm 1 13 6 21 f. 15 28 I Kor 9 7 Gal 5 22. — Auch πεπληρωμένους ist wohl durch Psalmensprache bedingt; vgl. etwa Ps 15 11 19 4; auch Eccl 6 8 9 3.

[2] Während δόξα = Ehre, Ruhm in solchem Zusammenhang häufig ist, steht ἔπαινος auf Gott bezogen nur hier bei Pls., häufiger in LXX. Im NT außerdem noch Eph

aber soll diesem Lobe Gottes dienen? Schön hat Grotius geantwortet: omnia illa hominum ante impiorum pia opera ad magnam redundant laudem divinae gratiae. Aber „diese frommen Werke" sind Früchte, die Gott selbst spendet. So biegt der Gedanke hier ausdrücklich zu dem zurück, was im Anfang des Proömiums stille Voraussetzung war: Gott bereitet sich in den Gläubigen die Stätte, aus der seine Worte zu ihm wieder zurückkehren, und alles Leben der Gläubigen in Wort und Werk ist der notwendige Widerhall dessen, was er zu ihnen einmal und immer gesprochen hat.

So erhebt sich eine letzte Frage, die dem sachlichen Verhältnis der beiden Dreizeiler gilt; ihre Beantwortung macht den Charakter dieses Gebetes erst völlig deutlich. Die beiden „Daß"-Sätze sind formal einander gleich und scheinen deshalb auch grammatisch und sachlich in gleicher Abhängigkeit von dem: „ich bitte" zu stehen[1]. In welchen sachlichen Beziehungen stehen sie alsdann zu einander? Der erste Satz spricht von der Bewährung in der Zeit, der zweite von der Vollendung außer aller Zeit. Eine doppelte Beziehung scheint alsdann zwischen den beiden Sätzen möglich: Wenn die stete „Steigerung" der Liebe an den zeitlichen Lauf des Lebens gebunden ist und nur in ihm ihre Kraft und Fülle bewährt, so würde eben dieser zeitliche Lauf in stillem, wenn auch der Erkenntnis verborgenem Zuge zu der eschatologischen Vollendung hinüberführen. Aber der „Tag Christi" liegt nicht im Zuge dieser Zeit; er ist außer aller Zeit und keine Brücke führt von dem Hier und Jetzt zu dem Drüben und Künftig des „Tages Christi". So scheint die zweite mögliche Beziehung hier gefordert: Schon die Tat der Liebe ist ein Zeichen des Lebens in eschatologischer Vollendung. Ein „johanneischer" Zug würde dann den Gedanken bestimmen. Aber ist es dann noch möglich, in irgend einem Sinne von einem „Völliger werden" der Liebe in Erkenntnis und Einsicht, von einem steten Prozeß der Steigerung zu sprechen? So ist also in dem Verhältnis der beiden „Daß"-Sätze das Problem aufgeworfen, wie ethisches Handeln durch den Begriff des von Gott gesetzten Glaubens möglich sei, wie die grundsätzliche Unabgeschlossenheit der sittlichen Tat mit der ebenso grundsätzlichen Abgeschlossenheit eschatologischen Glaubens — und jeder religiöse Glaube ist eschatologisch — sich vereinen lasse. Es ist dann kaum zufällig, daß beide Dreizeiler unverbunden neben einander gesetzt sind; und es wird bedeutsam, daß in ihnen niemals unmittelbar von einem Tun die Rede ist, sondern nur von einem „Völliger werden" und einem „Erfüllt-sein". So erscheint Gott, an den dieses Gebet sich richtet, als der geheime Wirker und Förderer dieser Vollendung und dieses nie vollendeten sittlichen Prozesses.

In dem beziehungsreichen Nebeneinander beider Sätze kommt aber nur die gleiche Haltung zum Ausdruck, die die eschatologische Betrachtung des Judentums charakterisiert. Denn auch hier fordert der „kommende Tag des Herrn" von jedem Einzelnen die immer neue Bewährung. Nur der „besteht" vor dem Gericht jenes Tages, der sich als „gerecht" weiß und bewiesen hat. So wird das Leben in der Zeit zu einer steten Annäherung an die Wirklichkeit sittlicher Vollendung, die am Tage des Herrn bevorsteht. Es ist wahrscheinlich, daß Pls. in einem ähnlichen Sinne beide Sätze neben einander gestellt

1 6. 12. 4 (ebenfalls nur im Proömium) und I Ptr 1 7 2 14. In LXX I Chr 16 27 Ps 21 3. 25 34 28 Sap 15 19. S. auch zu 4 9.

[1] So Haupt, anders B. Weiß.

hat, daß also sachlich der Prozeß sittlichen Lebens zu der Vollkommenheit des „Tages Christi" hinüberleitet; traditionelle Gedanken schimmern ja fast in jedem Worte dieses Gebetes wieder. Und dieser sachliche Sinn entspricht auf das genaueste der Lage, in der Pls. wie die Gemeinde zu Philippi sich befinden. Denn es ist der religiöse Sinn des Martyriums, daß in ihm der Gläubige den Weg betreten hat, der ihn sei es durch den Tod oder durch die „Rettung" des Tages Christi unmittelbar zur Vollendung führt. Dann ist auch der letzte Teil dieses Proömiums von Gedanken durchwirkt, die seinen Anfang bestimmen und in seiner Mitte klar hervorbrechen. Es gleicht dann dem Vorspiel eines Dramas, das die Motive schon im voraus leise anklingen läßt, die hernach breit und mächtig sich entfalten.

C. Der briefliche Hauptteil (1 12 – 4 9).

Zwei Motive pflegen die innere und äußere Gliederung paulinischer Schreiben zu bestimmen: Die besondere briefliche Lage und ein allgemeineres, vielleicht der missionarischen Predigt entnommenes Schema der Einteilung in einen „lehrhaften" und „ermahnenden" Teil. Von solcher Einteilung hat der Phil nichts; wie er scheinbar kein festes Thema hat, dem „lehrhafte" Darlegungen gelten könnten, so kennt er auch kaum die Allgemeinheit paränetischer Ermahnungen, die etwa den Röm, Gal oder Kol charakterisieren. Alles was Pls. zu sagen hat, scheint aus der Einmaligkeit der Situation hervorgewachsen, in der Schreiber und Leser stehen, keine feste Ordnung die Folge der Gedanken zu gliedern. Und es ist oft betont, daß der eigentümliche persönliche Zauber dieses Briefes darin liege. Wie in einem vertrauten Gespräch von Herz zu Herz kommen und gehen die Gedanken, werden hier fallen gelassen und eine Weile danach wieder aufgenommen. Die Einheit, die sie dennoch erfüllt, ist scheinbar ganz in das Gefühl unmittelbarer und warmer Verbundenheit gestellt. Wo fände man es sonst, daß nach ersten persönlichen Mitteilungen sogleich paränetische Mahnungen einsetzen, wo würden diese sonst durch eine große Betrachtung über Christus und dann wieder durch kleine Mitteilungen über die Gefährten des Pls. unterbrochen, um ebenso plötzlich wieder abzubrechen und einer leidenschaftlich bewegten Warnung vor drohenden Gefahren Platz zu machen?

In der Tat wird die Gliederung des Briefes rein durch die Besonderheit der brieflichen Situation bestimmt. Von der Gemeinde zu Philippi ist an Pls. eine Botschaft gekommen. Epaphroditos ist ihr Überbringer. Er hat dem Apostel eine finanzielle Unterstützung übermittelt; von ihr handelt das Nachwort des Briefes (4 10-20). Er hat wohl weiter Nachrichten über das Ergehen des Pls. einholen und Nachrichten von der Gemeinde überbringen sollen. Auf die erbetenen Mitteilungen antwortet Pls. in dem ersten Abschnitt dieses Briefes (1 12-26), auf die überbrachten in den folgenden (1 27 – 4 9). Aber damit sind nur einige äußere Anlässe bezeichnet, die Inhalt und Aufbau des Schreibens bestimmen. Wichtiger ist der Inhalt aller Nachrichten, die Pls. von Epaphroditos und Epaphroditos von Pls. erfahren hat. Er faßt sich in dem einen Worte „Martyrium" zusammen. In ihm stehen Pls. und die Gemeinde; durch seine Not und Gnade sind beide wie nie zuvor innig verbunden. Dieser Gedanke des Martyriums durchwirkt alle Teile des Briefes,

bindet sie zu einer unlöslichen Einheit zusammen und erklärt die eigentümliche Folge der Abschnitte. Man darf deshalb den Philbrief ein Schreiben von dem Sinn des Martyriums, seinen Verheißungen und Forderungen nennen. Und diese Einheit kommt in der immer wiederholten Betonung der „Freude" zu klarem und alles erfüllendem Ausdruck.

So beginnt Pls. mit Betrachtungen über sein Martyrium; es ist der erste deutliche Abschnitt des Briefes (1 12-26). Ihm folgt unmittelbar der nächste (1 27 – 2 16) über das Martyrium in der Gemeinde zu Philippi. Es braucht deshalb hier keine „lehrhaften" Erörterungen; die Not und Gnade der Stunde fordert von der Gemeinde nur innere und äußere Einigkeit. Sie ist da, wie Pls. weiß, und ist doch nicht völlig da; so verschlingen sich hier Anerkennung und Mahnung, Freude und Sorge und steht in ihrer Mitte der große und feierliche Hinweis auf den Herrn, der die Demut des Martyriums beispielhaft verkörpert. Weil aber die gleiche Not und Gnade auch den Apostel getroffen hat, so können auch diesen Abschnitt persönliche Mitteilungen durchziehen. War bisher von der Gabe und Aufgabe die Rede, die in der Gnade des Martyriums liegen, so geht der Brief nun weiter zu den praktischen Erfordernissen, der mit ihr verbundenen äußeren Not. Hier zu lindern und zu helfen ist dem Apostel durch seine Lage verwehrt; so sendet er doppelten Ersatz, seinen liebsten Freund und Gehilfen Timotheus und den Boten der Gemeinde, der wohl zugleich ihr Leiter ist, Epaphroditos. Die Mitteilungen über diese bilden den dritten Abschnitt des Briefes (2 17-30); sie sind keine Abschweifung noch gleichen sie den Schlußbemerkungen in anderen Briefen des Pls., sondern die notwendige äußere Ergänzung der inneren Stärkung, der der vorangegangene Abschnitt zu dienen hat. Ein vierter Abschnitt (3 1-21) folgt; scheinbar abrupt setzt er mit leidenschaftlichen Worten ein und endet mit ihnen. Aber auch er ist, wie sich im einzelnen zeigen wird, eng durch den Gedanken des Martyriums an die innere Einheit des Phil geknüpft. Zwar ist er nicht mehr von der vertrauten Aussprache zwischen Apostel und Gemeinde allein erfüllt; es ist, als seien beide zur Einheit verschmolzen. Im Bewußtsein solcher Einigkeit wendet sich der Abschnitt gegen die, die das Martyrium verschuldet haben, und die, die im Martyrium abgefallen sind. Der Blick war bisher gleichsam nach innen gekehrt; jetzt wendet er sich nach außen; wie er dort die drohenden Gefahren wahrnimmt, so sieht er, als hätte er sich daran geschärft, auch die Fülle der widerfahrenen Gnade und der gebotenen Pflicht des Martyriums. Der Warnung vor den Gefahren folgt endlich der fünfte und letzte Abschnitt (4 1-9); er faßt alles in kurzen Mahnungen und Gebeten zusammen. Und wieder zeigt der Ruf zur „Freude", wie die gleichen Märtyrermotive auch diese Sätze durchziehen. Damit hat der Hauptteil des Briefes sein Ende erreicht.

So ist der Philbrief in aller Vielfältigkeit der einzelnen Betrachtungen zu einer klaren Einheit zusammengeschlossen. Die Gleichheit der äußeren Situation, die Schreiber und Leser verbindet, und mehr noch die Gleichheit der religiösen Anschauung, die jene Situation trägt, geben ihm die herzliche Nähe der Aussprache und die klare Notwendigkeit seiner inneren Folge. Nichts Vereinzeltes findet sich mehr in diesem Schreiben; ein jeder Teil hat seine notwendige und bestimmte Stelle.

I. Das Martyrium des Pls. (1 12–26).

Es gibt in anderen pauliniſchen Schreiben kaum einen Abſchnitt, der ſo ausführlich von dem perſönlichen Schickſal des Pls., dem erlebten und erwarteten, ſpräche wie dieſer erſte des Phil. Daß er ſo betont an den Anfang tritt und verhältnismäßig ſo breit gehalten iſt, hat einen tiefen ſachlichen Grund. Pls. ſteht in einer Zeit und Lage, in der in einem ausgezeichneten Sinne Perſon des Apoſtels und Sache des Evangeliums eines geworden ſind. In aller Aktivität ſeines apoſtoliſchen Berufes, der ihn ſeit ſeiner Bekehrung durch Länder und Städte trieb, war nicht er der Wirker und Förderer ſeiner Miſſion, ſondern „die Gnade Gottes, die mit ihm iſt“ (I Kor 15 10); in der Paſſivität ſeines Martyriums iſt das Schickſal des Evangeliums mit ſeinem perſönlichen Schickſal unlöslich verknüpft. Von der Einheit beider Momente redet er darum gleich zu Anfang dieſes Abſchnittes; ſie gibt ihm die frohe Gelaſſenheit, auf das ungeklärte Treiben der „Brüder“ um ihn her herabzuſchauen, und die unerſchütterliche Gewißheit, daß alle perſönlichen Widerfahrniſſe nur das eine Ziel haben: „Jetzt wird Chriſtus verherrlicht werden“ (1 20). Um ihretwillen auch iſt von den konkreten Anläſſen ſo wenig die Rede, die ſeine Gefangenſchaft und den Fortgang des gerichtlichen Prozeſſes beſtimmen. Alles Konkrete iſt aufgehoben in dem einzigen religiöſen Sinn, der aus dem Evangelium fließt. Durch ihn iſt auch die Gliederung dieſes Abſchnittes klar beſtimmt. Drei Teile ſind unterſchieden, in denen die verſchiedenen Formen angedeutet ſind, durch welche dieſer Sinn ſich offenbart. Der erſte ſpricht von der Wirkung des pauliniſchen Martyriums auf ſeine Umwelt (12-18); der zweite von dem Sinn, den es für den Apoſtel hat (18-21); und der dritte von der möglichen Bedeutung, die es für die Gemeinde zu Philippi gewinnt (22-26). Das Verhältnis der Teile zueinander iſt für die Denkweiſe des Pls. ſehr bezeichnend: Zwei größere wenden ſich den „Brüdern“ zu, nur der kleinere und mittlere ſpricht von den perſönlichen Hoffnungen, und ſie gipfeln in dem Gedanken, daß der Apoſtel in Leben und Tod gleichſam nur das Material iſt, an dem die Größe Chriſti offenbar wird.

1. Von der Umgebung des Pls. (1 12-18).

12 Mitteilen will ich euch, Brüder, daß mein Geſchick gerade zur Förderung des Evangeliums gediehen iſt, 13 ſo daß meine Feſſeln eine Offenbarung in Chriſto wurden vor dem ganzen Prätorium und den übrigen allen, 14 und daß die meiſten Brüder im Herrn, meinen Feſſeln trauend, kühnlicher es wagen, das Wort zu verkünden. 15 Manche verkünden Chriſtus aus Neid und Zank, manche aus Hingabe; 16 dieſe, Menſchen der Liebe, die wiſſen, daß ich beſtimmt bin, das Evangelium zu verteidigen, 17 jene, Menſchen des Haders, predigen Chriſtus, unlauter und wähnend, meine Feſſeln zu verunglimpfen. 18 Was tut's! Wird doch auf alle Weiſe, in Schein oder Wahrheit, Chriſtus gepredigt!

Nach dem feierlichen Abſchluß des Proömiums ſetzt der briefliche Hauptteil in einer faſt gewollt läſſigen Sprache des Alltages ein. Eine geläufige briefliche Wendung leitet ihn ein[1]. Der erſte Satz iſt nur ganz obenhin ſyntak-

[1] Ähnlich z. B. BGU III 846 75: γεινώσκειν σαι θέλω (abgedruckt bei Deißmann, Licht von Oſten[4] 153ff.). γ. ſteht ſonſt bei Pls. nur in religiöſer Verwendung (ſ. Konkordanz); nur Phil 1 12 2 19 hat es den Sinn von „erfahren“. Anders I Kor 14 7. 9 (ſ. J. Weiß z. St.).

tisch gegliedert und drängt die wichtigsten Aussagen in einen lang sich dehnenden Konsekutivsatz hinein. Dann aber beginnen knappe und scharfe Antithesen; und sie sind doppelt gesetzt, von lebendigerem Anteil des Apostels zeugend, um mit einer scharfen Verurteilung zu enden.

1 12 Der Übergang von der bewegten Bitte zu dem persönlichen Bericht des Apostels ist nur durch das Wörtchen δέ angedeutet. Es leitet von den Worten an die Leser zu solchen über den Schreiber über. Jenen lag die Gewißheit zugrunde, daß in und durch Verfolgung alle Vollendung den Gläubigen blühen würde. Diese geben den beispielhaften Beweis für diese Gewißheit: „was mir widerfahren ist, ist stärker zur Förderung des Evangeliums gediehen." Die äußeren Tatsachen der Gefangenschaft werden in diesem ganzen Abschnitt kaum berührt, wichtig ist allein ihre religiöse Bedeutung. Der Satz ist von einem leisen Gegensatz gefärbt, als sei zu erwarten gewesen, daß mit der Gefangennahme die apostolische Wirksamkeit vernichtet sei. Aber das Gegenteil ist eingetreten. In der Mitte des Satzes steht beherrschend „Förderung des Evangeliums"[1]; wie sie bisher Ziel des Wirkens war, so ist sie jetzt auch das durch Leiden erreichte Ziel. Und wie etwas Nebensächliches steht ihm die kurze Wendung: τὰ κατ' ἐμέ gegenüber, in einem laxen Koinegriechisch geschrieben[2]. So schillert denn auch wohl das Wörtchen μᾶλλον[3] in einem doppelten Sinne: Es ist Gegensatz gegen jene Erwartung und Steigerung gegenüber aller bisherigen Förderung zugleich[4].

1 13 Aber wie ist solche „Förderung des Evangeliums" möglich? Sie scheint die ungehemmte Wirksamkeit des Apostels, vielleicht auch die Verbindung mit einer Gemeinde vorauszusetzen; und beides ist durch die Haft mehr oder minder abgeschnitten. So spricht der folgende Nebensatz davon, wie solche „Förderung" dennoch möglich war; er ist durch das steigernde „mehr" deutlich vorbereitet. An seinem Anfang steht mit Nachdruck „meine Fesseln"; sie sind also der seltsame und doch wirksame Grund aller Förderung, und ihre Wirkung ist doppelter Art: Sie bezieht sich einmal auf „das ganze Prätorium und alle Übrigen", sodann auf die „Meisten der Brüder".

Das erste Zeichen der „Förderung" heißt prägnant: „Offenbarung in Christo Jesu"[5]. Das griechische Wort trägt fast überall im NT die spezifisch religiöse Bedeutung der „Offenbarung", und sie wird hier durch den Zusatz

---

[1] προκοπή im NT nur Phil 1 12. 25 und persönlich gewandt I Tim 4 15. In letzterem Sinn ist es ein Term. techn. stoischer Philosophie (vgl. Bonhöfer, Epiktet und das NT 128); zu dem sachlichen Sinn vgl. P. Gieß. I 27 7: εὐαγγελίζοντι τὰ τῆς νείκης αὐτοῦ καὶ προκοπῆς, ferner P. Ryl. II 233 16, P. Oxy. XIV 1631 20 u. P. Tebt. II 276 39. In LXX noch Sir 51 17 II Makk 8 8; s. auch Test. Jud. 15 5; Test. Gad 4 5.

[2] Ähnlich Kol 4 7 Eph 6 21; in LXX Tob 10 8 I Esr. 1 22. In Eph 6 21 auch die Interpretation: τί πράσσω; danach hier passivisch mit Luther: „wie es um mich stehet".

[3] μᾶλλον ist also nicht zeitlich, sondern qualitativ zu verstehen; der Sinn des Komparativs ist ein milder Superlativ (ähnlich 2 28 Röm 15 15 I Kor 7 38 12 31 u. ö.; vgl. Blaß-Debr.[5] § 244).

[4] Ob diese Erwartung in Philippi gehegt wurde oder ob Pls. sie nur als möglich annimmt, läßt sich nicht sagen. Man darf aber vermuten, daß seit der Einkerkerung des Apostels erst kürzere Zeit verstrichen ist.

[5] Unmöglich ist es, in dieser Wendung den polizeilichen Anlaß zur Verhaftung zu finden, ebenso anzunehmen, daß der Ruf des Pls. von einem Makel befreit sei, den die Haft auf ihn geworfen hätte. Beides wäre keine „Förderung des Evangeliums". Vgl. Haupt z. St.

„in Christo“ eindeutig und stark betont[1]. So handelt es sich denn um „eine Offenbarung in Christo“, und ihr Träger und Gegenstand sind „meine Fesseln“. Aber wie ist das möglich? Es liegt hier deutlich der gleiche Gedanke vor, der hernach mit den andern Worten ausgesprochen ist: „Christus wird an meinem Leibe verherrlicht“. Es ist der Gedanke, daß wer „in Christo“ Leiden trägt, in besonderem Sinne Träger seiner Offenbarung ist, daß seine äußere Not zum Quell innerer Begnadung und göttlicher Offenbarung wird. Wenn es aber nicht nur eine „Offenbarung“ für den Leidenden, sondern zugleich für andere sein soll, so muß sich dem Leiden der Gedanke des Zeugens und Bekundens verbinden. So vereinen sich in dieser Wendung deutlich die beiden Momente, die den urchristlichen Gedanken vom Martyrium bestimmen. Aus ihnen begreift sich die auffallende sprachliche Form des Satzes: Es heißt mit klarer Akzentuierung „offenbar werden“; und die Auflösung des Begriffes der Offenbarung in zwei Wörter macht es weiterhin möglich, den religiösen Sinn des Adjektivums noch durch die Formel „in Christo“ zu verstärken. Es heißt auch nicht: „ich Gefesselter“, sondern „meine Fesseln“. Pls. spricht in begreiflicher Scheu nicht unmittelbar von sich, sondern gegenständlich von seinen Fesseln, nicht von dem was er ist, sondern von dem was er hat[2].

Der Satz wird durch eine lokale Bestimmung abgerundet, deren Sinn seit alter Zeit umstritten ist: „im ganzen Prätorium“.

Das Wort πραιτώριον[3] gehört zu jenen zahlreichen, ursprünglich rein militärischen Bezeichnungen, die als Lehnworte in die Koine eingegangen sind, seitdem die römische Herrschaft über die Mittelmeerländer sich ausdehnte. In seinen wechselnden Bedeutungen spiegelt sich die Veränderung der Herrschaftsform wieder, die von der militärischen Unterwerfung ausgeht, um in politischer und juridischer Oberhoheit zu enden. Das Wort bezeichnet ursprünglich den Raum, der im Heerlager dem Prätor vorbehalten ist; es ist die Stätte seiner Befehlsgewalt. Zwei Momente sind in ihm vereinigt, ein lokales und ein militärisches. Alle übrigen Bedeutungen sind dadurch bestimmt, daß bald das eine, bald das andere überwiegt oder allein herrscht. In der römischen Militärsprache tritt zunächst die spezielle lokale Bedeutung zurück. Man versteht unter πραιτώριον die prätorianischen Kohorten oder auch den Ort ihrer Unterbringung, z. B. die Prätorianerkaserne[4]. Indessen gibt es kein Beispiel, daß diese militärischen Bedeutungen in die Sprache der Koine aufgenommen wären[5]. Hier herrscht eindeutig

[1] φανερούν bei Pls. steht mit Gott oder Christus als Subjekt oder Objekt: Rm 1$_{29}$ I Kor 4$_5$ II Kor 2$_{14}$; mit Pls. als Subjekt zur Bezeichnung seiner Verkündung: Kol 4$_4$. φανερούσθαι steht nur von religiösen Gegenständen: Rm 3$_{21}$ 16$_{26}$ II Kor 3$_3$ 4$_{10.11}$ 5$_{10.11}$ 7$_{12}$ 11$_6$ Kol 1$_{26}$ 3$_4$. φανερὸν γίγνεσθαι oder εἶναι ist ebenso nur religiös verwandt: Rm 1$_{19}$ I Kor 3$_{13}$ 11$_{19}$ 14$_{25}$ Gal 5$_{19}$. Die gleiche religiöse Bedeutung tragen alle drei Wendungen auch sonst im NT; vgl. Konkordanz.

[2] Wenn der Satz nur besagen soll, daß die Gefangenschaft des Pls. sozusagen Stadtgespräch sei, bleibt unklar, wie solches Beredetwerden „in Christo“ geschehen könnte. Darum ziehen viele Ausleger ἐν Χριστῷ zu δεσμούς μου (so schon Pl. Paulus ad Laodicenos 6: et nunc palam sunt vincula mea, quae patior in Christo); aber das verwehrt die Wortstellung.

[3] Der Sinn von πραιτώριον ist durch die Dissertationen von Jac. Perizon (1687) und Ulrich Huber (1688) ein Objekt heftigen theologischen Streites geworden, der bis ins 19. Jhdt. nicht verstummt ist. Auf neue Grundlage ist er durch Mommsen, Hermes 35, 437 ff. gestellt; vgl. Lightfoot 99 ff.; Zahn, Einleitung I § 31 Anm. 2; van Bebber, Theol. Quartalschr. 87 (1905), 179 ff.; zuletzt Dibelius^2, Exk. zu Phil 1$_{13}$.

[4] So in der Wendung: in praetorio militare, ferner vgl. Suet. Tib. 36 Nero 9; Tac. Hist. II 11; Plin. H. N. 25$_2$.

[5] Das gilt auch für die militärische Inschrift Mission Archéol. de Macédoine p. 325, No. 130: Τι. Κλαύδιον οὐετρανὸν στρατευσάμενον ἐν πραιτωρίῳ; vgl. ebda p. 326, No. 131.

das lokale Moment. Prätorium ist die Residenz des Provinzstatthalters, die der Mittelpunkt der politischen wie gerichtlichen Behörde ist[1]; es bezeichnet weiter auch in den Provinzen die Quartiere der politischen Beamten[2] oder in Italien — beides hängt mit der Laufbahn der römischen Beamten zusammen — den Landsitz, die Villa, sei es nun die kaiserliche Villa bei Rom, die den kaiserlichen Beamten als Wohnung diente, seien es nun private Landhäuser[3].

Die Bedeutung des Wortes ist so mannigfaltig, daß sie eine genauere Bestimmung des hier gemeinten Sinnes nicht zu gestatten scheint. Aber der Zusammenhang mit dem Gedanken vom Martyrium, den die vorangegangenen Worte tragen, legt eine Bedeutung klar fest. Es gehört zu der Märtyreranschauung, daß das „Zeugen" des Märtyrers vor der großen Öffentlichkeit der heidnischen Welt stattfinde, d. h. vor ihren höchsten Behörden[4]. So muß auch unter Prätorium hier die höchste amtliche Behörde verstanden sein; es ist der Gerichtshof, vor dem Pls. sein Zeugnis abgelegt hat, in dem „seine Fesseln zu einer Offenbarung in Christo" geworden sind[5]. So wird auch klar, wer unter den „übrigen allen" zu verstehen ist. Im Gegensatz zu den amtlichen Personen, die die Führung des paulinischen Prozesses in den Händen haben, sind es diejenigen, die nicht amtlich dem Prozeß beiwohnen. So blickt der Satz auf eine oder mehrere öffentliche Verhandlungen zurück, in denen Pls. vor dem versammelten Gerichtshof und einer Schar anderer Teilnehmer, wie etwa Soldaten, Zeugen, Zuschauer, für seinen Glauben d. h. „in Christo" Zeugnis abgelegt hat[6]. Darum vermag er zu sagen, daß „seine Fesseln eine Offenbarung in Christo" geworden seien.

1 14 Ein zweites Zeichen „der Förderung" ist in einem durch „und" koordinierten Satze angeschlossen. Sprach der erste von der Wirkung des Martyriums in der „Welt", so dieser von seiner Wirkung in der Gemeinde, d. h. im „Herrn". Eine Fülle von Einzelbestimmungen vereint dieser Satz, die mit der andeutenden Knappheit des Vorangegangenen seltsam kontrastieren.

---

[1] Dieses die geläufige Bedeutung; so im NT Mt 27 27 = Mk 15 16 Joh 18 28. 33 19 9; von der Haft des Pls. in Cäsarea Act. 23 35. Vgl. ferner Cicero, in Verrem II 133 IV 54. 65 V 30. 80. 106. 160; für das griechische Sprachgebiet: BGU I 288 14; P. Oxy. III 471 110 (beide aus dem 2. Jhdt. n. Chr.); BGU I 21 I 16; P. Oxy. VIII 1116 2 IX 1190 16 (IV. Jhdt.); Syll.³ 880 65; IG XIV 2548.

[2] CIL III 6123; Bull. corr. hell. XXII p. 491 Z. 246ff.; Straßb. griech. Pap. 1168, Kol. I 13 (Wilcken, Arch. f. Pap. IV 115ff.); Röm. Mitteil. XVII, 333 u. A. 1.

[3] Das Erste z. B. auf der Inschrift: Hermes IV, 102, das zweite Epiktet III 22 47; Juven. Sat. I 75.

[4] Vgl. z. B. Mk 13 9; Mart. Jes. 6.

[5] Der kaiserliche Palast heißt niemals praetorium, sondern palatium (s. Mommsen, Röm. Staatsrecht II³ 807; Lightfoot, Exkurs zu Phil 1 13). Daß der praefectus praetorii in Rom selber zur Appellationsinstanz für richterliche Urteile der Provinzialstatthalter wurde, ist erst vom 3. Jhdt. n. Chr. ab bezeugt (Mommsen a. a. O. 972). Wohl hatte er die Aufgabe, die Angeklagten, die an den Kaiser appelliert hatten, zu bewachen; darauf bezieht sich die Bemerkung Trajans in einem Brief an Plinius (57 [65]): „qui a Julio Basso . . . relegatus est, . . . vinctus mitti ad praefectos praetorii mei debet." Auch Mommsen kann für seine These einer römischen Gefangenschaft (Berl. Sitz.ber. 1895, 498 A. 1) nur auf das Beispiel des Pls. verweisen. Ist hier aber die höchste richterliche Behörde zu verstehen, so findet der Prozeß auch in der Provinz statt, nicht in Rom, und es kommen dann etwa Korinth, Ephesus oder Cäsarea als Orte der Gefangenschaft in Betracht.

[6] Auch Act 23 35 heißt der Ort des Gefängnisses wie der richterlichen Behörde πραιτώριον. Ebenso an den übrigen ntlichen Stellen: Mt 27 27 = Mk 15 16 Joh 18 28. 33. 19 9.

Von einer „Mehrzahl der Brüder" ist zunächst gesagt[1], daß sie „auf meine Fesseln vertrauen". Der Ausdruck ist vieldeutig; denn die Tatsache der Haft des Pls. kann an sich kein Vertrauen begründen. Die Vieldeutigkeit wäre geschwunden, wenn „im Herrn" zu diesem Partizipium zu ziehen wäre. Aber das ist nicht sicher; näher liegt die Verbindung mit den „Brüdern", trotzdem die Wendung „im Herrn vertrauen" häufig und die andere „Brüder im Herrn" sonst nicht bezeugt ist[2]. Denn dieser Satz steht unter dem Gegensatze zur Förderung des Evangeliums in der „Welt", so daß hier die Zufügung „in dem Herrn" einen besonderen Sinn gewinnt[3]. Dreifach ist alsdann der Mut der Brüder betont, „das Wort zu reden". Was ist der Grund dieser starken Betonung? Die Freude über den persönlichen Mut seiner Glaubensbrüder? Aber ist dieser Mut so groß für einen Apostel, der um seiner Verkündung willen in Fesseln liegt? Sodann: Die „Brüder im Herrn" haben auch vor der Haft des Pls. es gewagt, das „Wort zu reden"; jetzt wagen sie es „stärker"[4]. Aber was ist hier „Wagnis"? Es ist eine im Urchristentum allgemein verbreitete Anschauung, daß es zum Wesen des Glaubens gehöre, ohne Scheu und Furcht vor äußeren Hindernissen oder wie der bezeichnende Ausdruck lautet, „mit Freimut"[5] von ihm zu sprechen. Darum hieße es den Menschen mehr gehorchen als Gott, wenn man von ihm schweigen wollte, und Reden ist die selbstverständliche Pflicht. Aus dieser Anschauung gewinnt die dreifache Wendung vom „Wagen" ein eigentümliches Licht. Sie ist nicht aus einer frohen und uneingeschränkten Anerkennung heraus gesprochen, sondern aus jener milden und etwas schmerzlichen Gelassenheit, die „jeder Art, Christus zu verkünden" sich freut. Für die „Brüder im Herrn" ist es also nicht selbstverständliches Gebot, „das Wort zu reden"; es hat der „Fesseln des Apostels" bedurft, um den Mut zu furchtlosem „Wagen" zu entfachen. Und wichtig ist auch hier noch das „Wagen", das dreifach betont ist, wichtiger fast als die Einfalt des „Redens". Aus allen diesen Worten spricht also eine betonte Distanz, die die spätere Klage des Pls. rechtfertigt, nur in Timotheus einen ihm ergebenen und uneigennützigen Gefährten zu haben (2 21).

Was aber heißt es, „das Wort reden"[6]? Der Ausdruck, der bei Pls. nur hier begegnet, ist kaum von ihm geprägt. Er findet sich in Fülle in der Apostelgeschichte,

---

[1] Zu πλείονες = „Mehrzahl" s. Blaß-Debr.[5] § 244 3. Da ein Gegensatz wie „die bisher genannten Brüder" hier fehlt, ist die Bedeutung „mehrere, weitere" nicht sehr wahrscheinlich.

[2] πέποιθα ἐν κυρίῳ steht Gal 5 10 II Thess 3 4 (vgl. auch Phil 2 24 Röm 14 14); immer ist hier auch ἐν κυρίῳ nachgestellt, so daß die Voranstellung hier nur emphatisch gemeint sein kann, wozu ein Anlaß nicht gegeben ist. Für die Wendung ἀδελφοὶ ἐν κυρίῳ sind Kol 1 2 4 7 Eph 6 21 annähernde Analoga. Pls. spricht auch von den Juden als „seinen Brüdern" (Röm 9 3). Der Ausdruck könnte die Situation in Cäsarea widerspiegeln, da die Verhaftung des Pls. auf Betreiben der Juden, aber auch ohne einen Rettungsversuch der Judenchristen in Jerusalem erfolgt zu sein scheint.

[3] Vielleicht sind dann unter τοῖς λοιποῖς πᾶσι auch andere „Brüder" des Pls., nämlich blutsverwandte Juden, zu verstehen. So wäre der Ausdruck „Brüder im Herrn" vollends gerechtfertigt. S. vorige Anm.

[4] Zu dem Komparativ περισσοτέρως, einer Koineform, s. P. Flor. II 127 22: πάντως περισσότερον, BGU II 380 10; vgl. auch die Übersetzung des Aquila in Prov. 18 9 24 10 Hiob 2 4 u. s. K. Dieterich, Untersuchungen z. Gesch. d. griech. Sprache (1898) 181, A. 2.

[5] μετὰ παρρησίας s. Act 2 29 4 13. 29. 31 u. zu Phm 8 u. Phil 1 20.

[6] Der Text ist hier nicht ganz sicher: τοῦ θεοῦ lesen nach λόγον ℵ ABP, τοῦ κυρίου nach λόγον FG; D*E* hat τοῦ θεοῦ nach λαλεῖν. Weil so Stellung und Wortlaut des

im zweiten und vierten Evangelium, auch im Hebräerbrief und bezeichnet jede Art, vom Evangelium zu reden, die Verkündung Jesu wie die der Apostel und Missionare, der „Führer" wie der einzelnen Gläubigen, die Verkündung innerhalb wie die außerhalb der Gemeinde[1]. Das „Wort"[2] ist trotz oder vielleicht auch wegen der Allgemeinheit des Ausdrucks eine fest begrenzte und eindeutige Größe, gleichsam unabhängig von den Besonderheiten derer, die es „reden". Aber welche Bedingungen begrenzen es so eindeutig? Sie können nicht geschichtlicher Art sein und „das Wort" meinen, das Jesus zuerst sprach und durch die Apostel weitergegeben wurde; denn sonst könnte es nicht auch von Jesus in der gleichen unbestimmten Bestimmtheit heißen, daß er „das Wort redete". Es ist einzig von Gott gegeben und in seiner Geltung und Wirklichkeit nicht von geschichtlichen Trägern abhängig, wenn es auch niemals ohne sie besteht. Aber vermag diese göttliche Gegebenheit sich eindeutig gegen die Gegebenheiten menschlicher Rede abzugrenzen? Nur dann, wenn zwischen Gott und menschlicher Geschichte ein metaphysischer Gegensatz besteht, der beide unüberbrückbar scheidet. Nun ist dieses „Wort" Inbegriff aller gläubigen Wahrheit und allen religiösen Heiles. Das Wort, das die Frommen reden, ist ihnen von Gott gegeben; sie wiederholen, was Gott sprach, und in diesem Hören auf Gottes Wort und diesem Reden von Gottes Wort besteht ihr Glaube. So gehört die Wendung „das Wort reden" in den gleichen Problemkreis hinein, zu dem auch die eigentümliche Anschauung vom „Dank" gehört. In ihm ist es, mag auch aus äußeren Gründen der Akzent mehr auf den Begriff der missionarischen oder lehrhaften Verkündung fallen, sachlich gleichbedeutend mit „bekennen" und deshalb auch notwendiges Korrelat zum Glauben.

Kann es nun noch ein „Wagnis" heißen, „das Wort zu reden"? Es ist sichtlich menschliche Weise, zu reden, vieldeutig und schillernd. Daß „das Wort" geredet wird, ist göttliche Notwendigkeit, der die Gläubigen schlicht sich zu beugen haben; daß es für sie ein „Wagnis" ist, das bleibt das menschlich Unzulängliche, das nur ein wenig durch die von allen menschlichen Unzulänglichkeiten unberührte Gültigkeit und Gegenständlichkeit „des Wortes" aufgehoben wird. Deshalb kann Pls. auch dieses Reden als ein Zeichen der Förderung des Evangeliums betrachten. Aber es bleibt, daß nur die Mehrzahl und nicht alle das Wort reden, daß sie es furchtloser wagen und nicht wie immer, so auch jetzt es selbstverständlich tun und daß erst „das Vertrauen auf die Fesseln" des Pls. ihnen diesen Mut gibt, nicht die Erkenntnis der im Glauben göttlich gesetzten Pflicht. So ist jedes Wort zwiespältigen Sinnes; aber diese Zwiespältigkeit ist gewollt und bekundet die innere Ferne und Fremdheit, in der Pls. zu der Gemeinde steht, an deren Ort er zum Martyrium berufen ist. Sie ist auch weiterhin durch deutliche Aussagen bestätigt. Deshalb läßt sich schon hier der Schluß ziehen, daß diese Gemeinde nicht von Pls. gegründet und geleitet sein kann[3].

1 15 Enthalten die letzten Worte halb Anerkennung, halb Verurteilung für die „Mehrzahl der Brüder im Herrn", so ist auch ein klarer und eindeutiger Übergang zu den nächsten Sätzen gegeben[4]. Sie enthalten in scharf

Gen. schwanken, ist es am wahrscheinlichsten, daß die ursprüngliche LA lautete: τὸν λόγον λαλεῖν. Dieser Term. techn. ist in den H. S. dann durch die Zusätze wie τοῦ θεοῦ verdeutlicht worden. S. Haupt z. St.

[1] Mk 5 36 8 32 Lk 2 50 Joh 3 34 6 63 12 48 14 10 Act 4 29. 31 6 13 8 25 11 19 13 46 14 25 16 6. 32 Hebr 13 7.

[2] S. Dibelius[2] zu I Thess 1 6.

[3] So scheiden als Orte der Haft sowohl Korinth als auch Ephesus aus, und Cäsarea bleibt, auch als Abfassungsort des Briefes, allein übrig.

[4] Rose versucht in Journ. of theol. Stud. 26, 37 die Periode 1 15–18 nach den Regeln hellenistischer Rhetorik zu gliedern.

formulierten Antitheſen eine Charakteriſtik der Motive, aus denen „Chriſtus verkündigt wird". Damit geben ſie nur eine klarere Ausführung deſſen, was vorher noch wie mit einem Schleier bedeckt war[1]. Darum tritt jetzt auch die Perſon des Apoſtels ſtärker hervor; an ihm ſcheiden ſich die verſchiedenen Gruppen und dienen doch alle demſelben Ziele. Freier iſt deshalb auch pauliniſche Sprache und pauliniſches Denken ſpürbar.

Ein kleines Zeichen deſſen iſt zunächſt die Wendung „den Chriſtus verkünden"[2]. Sie nimmt in perſönlichem Ausdruck die andere traditionelle „das Wort reden" auf. So iſt auch der Sinn zunächſt der gleiche. „Chriſtus verkünden" heißt ſo viel wie „bekennen", und beides iſt notwendig dem Glauben verbunden. Aber ebenſo unzweideutig iſt, daß die Wendung „Chriſtus verkünden" ſtärker von der miſſionariſchen Tätigkeit beſtimmt iſt als die andere „das Wort reden". Sie befreit zur Pflicht raſtloſer Tätigkeit, was dort in den Bedingungen einer umfaſſenden Metaphyſik befangen iſt. Sie ſtellt eine lebendige Geſtalt in den Mittelpunkt ihrer Rede, während dort ein tiefſinniger Begriff der Ausgangspunkt iſt.

Die einzelnen Gruppen derer, die „Chriſtus verkünden", ſind in mannigfaltiger Weiſe charakteriſiert[3]. Nach ihren Motiven ſcheiden ſie ſich in „Gegner" und Freunde. Sie ſind in beiden Satzpaaren durch präpoſitionale Wendungen angegeben; in dem zweiten treten noch Partizipia hinzu: bei den Freunden ſpricht ein „Wiſſen" mit, bei den Gegnern nur ein „Meinen", das zudem nicht Irrtum, ſondern ſittliche Verfehlung bedeutet. So verrät ſchon die Fügung der Worte, daß der Blick des Apoſtels ſich ſchärfer auf die Feinde als auf die Freunde richtet. Die Sätze entfalten und ſteigern ſich formal wie inhaltlich immer ſtärker. Anfänglich erſcheinen die Motive nur wie Stichworte: „Neid und Zank" hier, „Hingabe" dort; von einem konkreten Gegenſtande, auf den ſie ſich richten, verlautet nichts. Erſt am Ende wird klar, daß es ſich auch um Perſon und Sache des Apoſtels handelt. Es iſt nicht erlaubt, dieſe perſönliche Wendung ſchon in die erſten Worte hineinzuleſen. Die präpoſitionalen Wendungen ſind eben nicht auf den Apoſtel bezogen, ſondern objektlos. Und dieſe Objektloſigkeit iſt nicht durch beſondere Verhältniſſe, ſondern durch feſten Sprachgebrauch und eine allgemeine ſachliche Anſchauung begründet, die ihre Wurzeln in jüdiſcher Paräneſe hat. Dort ſchon iſt die Gegenüberſtellung von „Neid" und „Liebe", die Verbindung von „Hingabe" und „Liebe" klar gegeben[4]. Daß ſolche Worte abſolut ſtehen können, iſt ein Ausdruck der Anſchauung, daß alle Regungen des ſittlichen Gefühles von Gott geſetzt ſind. So ſind hier die verſchiedenen Gruppen der „Verkünder" nach einem gegebenen

[1] Hier wird alſo nicht eine allgemeine Miſſionserfahrung ausgeſprochen (ſo Dibelius, dagegen ſchon B. Weiß, Klöpper, Haupt), ſondern ein Urteil über konkrete augenblickliche Verhältniſſe. Darum ſind auch die τινές ein Teil der vorher erwähnten Mehrzahl der Brüder; die von Pls. erwähnten Motive ihres „Redens" ſtehen nicht mit dem „Vertrauen" in Widerſpruch, ſondern enthalten in deutlichen Worten, was vorher als „Förderung des Evangeliums" mit leiſer Reſignation angedeutet war.

[2] Hier ſcheint eine der wenigen Stellen vorzuliegen, in denen die appellativiſche Bedeutung von Chriſtus = Meſſias beſonders betont iſt (vgl. noch Rm 9_5 II Kor 5_{10} u. ſ. v. Dobſchütz, Exkurs zu I Theſſ 1_1).

[3] Das jeweils auf τινές folgende καί verſtärkt den Gegenſatz; ſ. Blaß-Debr.[5] § 442_{12}.

[4] S. Teſt. Sym. 4_7: ἀγαπήσατε ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν ἀγαθῇ καρδίᾳ καὶ ἀποστήσεται ἀφ' ὑμῶν τὸ πνεῦμα τοῦ φθόνου; vgl. auch Teſt. Sym. $3_{1.2.4}$ 4_5 6_2 Dan 2_5 Gad 4_5 Joſ 1_3 10_3 Benj $7_{2.5}$ 8_1.

ethischen Schema charakterisiert. Es gibt nicht Nebenzüge an, sondern scheidet scharf und grundsätzlich. „Neid und Hader" ist das gottwidrige und unbrüderliche Verhalten[1], „Hingabe" und „Liebe" das gottwohlgefällige der brüderlichen Gesinnung[2]. So sind beide Gruppen tief geschieden und diese Scheidung wird durch die nächsten Ausdrücke noch verstärkt.

1 16. 17 Wieder erscheinen zwei Antithesen, die die vorherigen fast mit gleichen Worten fortsetzen[3]. In ihrem Gegensatz handelt es sich nicht um zufällige, sondern notwendige, nicht um geschichtliche, sondern vorbestimmte Verschiedenheiten. So werden auch die über das erste Satzpaar hinausgehenden Zusätze deutlich; sie konkretisieren den bleibenden Gegensatz. Er ist an dem Schicksal des Pls. zur Bewußtheit und Ausprägung in Wort und Tat erwacht. Zwei Momente des einheitlichen Schicksals werden kurz berührt. Für die Freunde ist die Bedeutung seiner „Verteidigung" maßgebend, für die Feinde seine „Fesseln"; nennen die „Fesseln" das Leiden des Apostels, so die „Verteidigung" das Zeugen[4]. Beides verbindet sich im Begriff des Martyriums. Die Spannung, die dieser Begriff zwischen religiösem Sinn und äußerer Wirklichkeit setzt, ist für die am Ort befindliche Gemeinde nach zwei Seiten hin verselbständigt. Die einen sehen den klaren religiösen Sinn, der in der Lage des Apostels sich bekundet[5]. „Zeugen" vor der Öffentlichkeit der „Welt" ist also Ziel und Sinn des Glaubens oder zumindest des apostolischen Amtes. Die Tatsache der „Verteidigung" ist Beweis solcher göttlichen Erwählung; durch sie weiß sich der „Märtyrer" in einem eminenten Sinne als Träger und Zeugen Christi. Von dem „Wissen" um solche Bedeutung des paulinischen Geschickes sind die einen erfüllt; es gibt ihnen den Antrieb zu ihrem eigenen „Verkünden". Von ihm empfängt auch das Treiben der anderen erst seinen klaren Sinn. Das Wort „wähnen", das im NT selten ist[6], enthält gegenüber dem eindeutigen und begründeten Wissen ein Moment der Unsicherheit und des Irrtums. Sie verkünden Christus in dem Wahn, seine „Fesseln zu verunglimpfen". Die letzte Wendung des Satzes ist an sich vieldeutig[7]. Aber es ist bezeichnend, daß hier nicht ein einfaches „mir", sondern wie in V. 13 wiederum „meinen Fesseln" steht. War diese gegenständliche Wendung

---

[1] φθόνος καὶ ἔρις scheint hier das geläufigere φθόνος καὶ ζῆλος zu vertreten; s. dazu I Makk 8 16, Test. Sym. 4 5 (vgl. 2 7 4 7) Gal 5 20 I Klem 3 2 4 7. 13 5 2, auch Jac 4 2.

[2] εὐδοκία ist also hier = „Güte der Gesinnung", anders 2 12 (s. dort). Vgl. noch Sir 2 15 f. 15 15. 32 (35) 16 Test. Benj 1 1 2: Ps. Sal. 3 4: ἡ εὐδοκία αὐτοῦ . . ἔναντι κυρίου 8 39 16 12 u. s. Lietzmann² zu Rm 10 1; Lightfoot z. St.

[3] ἐξ ἀγάπης . . ἐξ ἐριθείας gehören nicht zum Prädikat (so Lightfoot, Haupt, Dibelius) — das ergäbe Tautologie —, sondern zum Subjekt (so schon Grotius, B. Weiß u. a.). Zum Ausdruck s. Rm 2 8 3 26 Gal 3 7. 9, auch Damaskusschrift 1 14 „Mann des Spottes", 20 15.

[4] ἀπολογία als fester rechtlicher Begriff geht hier also nicht auf den allgemeinen Sinn der apostolischen Verkündung.

[5] Er ist durch das Prädikat, das den Gedanken der göttlichen Bestimmung enthält, ausdrücklich betont. Zum Sinn von κεῖμαι s. Lk 2 34 I Thess 3 3 I Tim 1 9, in LXX auch Jos 4 6.

[6] οἴεσθαι nur hier bei Pls., sonst noch Joh 21 25 Jak 1 7, häufiger bei den Apost. Vätern: Diogn. 2 7 3 1. 4. 5 10 3, I Klem. 30 4, II Klem. 6 6 14 2 15 1, Ign. Trall 3 3. In LXX nicht selten.

[7] Statt θλῖψιν ἐγείρειν lesen D^c EKL θλ. ἐπιφέρειν, wohl nur ein Lesefehler. ἐγείρειν findet sich in verwandter Bedeutung sonst nicht im NT, wohl aber in LXX, z. B. Prov. 10 12 15 1 17 11 Sir 33 8 36 20 Cant 2 7 3 5 8 4 u. ö.

dort Zeichen einer Märtyreranschauung, so ist sie es auch hier[1]. Denn eben diese sind für Pls. Zeichen einer göttlichen Erwählung zum „Martyrium", Zeichen auch einer besonderen „Gnade". Wer diese Gnade nicht sieht und nicht sehen will, der macht seine „Fesseln" zur trostlosen Folge eines tückischen Zufalles und nimmt ihm die „Freude" seines Zeugnisses. Eben dieser Sachverhalt ist dann auch mit dem Ausdruck „Leiden erwecken" gemeint. Die Gegner verkennen die Begnadung, die in der Tatsache der „Fesseln" dem Apostel widerfahren ist, und bekunden es, indem sie „Christus verkünden". So scheinen sie der Sache des Evangeliums zu dienen und verbittern doch den Apostel; dadurch ist ihr Dienst „nicht lauter"[2]. Das Wort erscheint bei Pls. sonst gern in der Polemik gegen „judaisierende" Richtungen; es trägt wohl auch hier diesen Sinn. Unlauter ist die Verbindung von persönlicher Befehdung mit der sachlichen „Verkündung Christi".

Vielleicht ist dieser Gedankengang noch genauer zu bestimmen. Es drängt sich die Frage auf, wie jenes „Wissen", der Apostel sei zur Verteidigung bestimmt, Motiv der eigenen Verkündung sein könne. Sie läßt sich kaum anders beantworten, als daß jene Bestimmung zum Martyrium unmittelbare Bedeutung für die Gemeinde habe; was der Märtyrer leidet und bezeugt, das leidet und bezeugt er für sie. In der Tat enthält die jüdische wie urchristliche Märtyreranschauung dieses Motiv der Stellvertretung[3]. Märtyrer sein heißt, eine doppelte Gnade der Vertretung tragen, für Gott und Christus und für die Gemeinschaft der Gläubigen. So wirkt sich die Gnade des Märtyrers erst dort voll aus, wo diese Bedeutung für die Gemeinden sichtbar wird. Es ist der Trost des Pls., daß „einige" aus der Erkenntnis solcher Bedeutung „Christum verkünden", und es ist die „Unlauterkeit" der anderen, daß sie diese Bedeutung leugnen und so „seinen Fesseln Leiden erwecken". Darum sind diese Vorgänge auch ein Zeichen „der Förderung des Evangeliums"; und von neuem wird klar, daß diese Sätze unmittelbar eine Erläuterung des Themas bilden, das in V. 12 angeschlagen war.

Wie aber sind die verschiedenen Gruppen der „Verkünder" geschichtlich zu beurteilen? Es ist bezeichnend, daß von den Freunden des Apostels kürzer gesprochen wird als von den Gegnern. Von ihnen ist auch späterhin nicht mehr die Rede, und die Klage des Pls. über seine Verlassenheit zeigt deutlich auch seine Distanz gegenüber diesen „Freunden", wie denn auch Pls. hier keinerlei nähere Verbindung mit ihnen andeutet. Was ihnen die Anerkennung des Apostels einträgt, ist die Gleichheit der sachlichen Richtung. Wichtiger ist das Problem der „Gegner". Sie sind gegen Pls. persönlich und sachlich gerichtet, oder genauer: sie befehden ihn, um seine Sache zu treffen, und treiben ihre Sache, um ihn zu befehden. Der Gegensatz ist nicht gelegentlich und gleichsam zufällig, sondern scharf und grundsätzlich. Eine so begründete Feindschaft taucht nicht zum ersten Mal am Orte seiner Gefangenschaft auf, sondern durchzieht die ganze Geschichte seines Werkes und Lebens und zeigt, so viel auch im Einzelnen an den verschiedenen Stätten seiner Wirksamkeit sich ändern mag, im Grunde die gleichen

---

[1] Das „Leiden" besteht also weder in einer Verleumdung bei den Behörden noch in der Verkündung eines „anderen Evangeliums"; vgl. Haupt z. St.

[2] ἁγνῶς (das Adverb nur hier im NT) ist in Ehreninschriften geläufig; so schon Pindar Ol. 3 38, Or. gr. inscr. 485 13 524 5, Inscr. orae sept. Ponti Euxini ed. Latyschev I 200 13; vgl. auch Williger, Hagios. 66 f.; G. Gerlach, Griech. Ehreninschriften 58 ff. In LXX vgl. Prov. 15 26 19 13 20 9 21 8. Für Pls. ist II Kor 11 13. 20 Gal 6 20 zu vergleichen.

[3] Vgl. Lohmeyer, Die Idee des Martyriums (Ztsch. f. ntl. Theol. 1927, 233 ff.).

Züge. Wo immer in Paulus seine Sache oder in der Sache seine Person befehdet wird, da handelt es sich um jene urchristliche Richtung, für die die unlösliche Verbindung mit Geist und Buchstaben der jüdischen Heimat der klare und festgehaltene Grundsatz war. Mit ihr hat Pls. sein Leben lang um Recht und Bestand seines Werkes gerungen, zugleich aber auch um das Recht und die Würde seines Amtes und seiner Person. Liegt der gleiche Gegensatz auch hier vor, ist er auch hier zu grundsätzlicher Schärfe gediehen, so kann es sich wohl nur um die gleiche Richtung handeln[1]. Ein Einwand legt sich sogleich nahe: Ist es möglich, daß Pls. hier über ein Treiben wie von hoher Warte hinwegsieht, das er sonst leidenschaftlich bekämpft? Kann er ihre Verkündung noch in halber Anerkennung der Sache, wenn auch nicht der Motive, ein „Christus-verkünden" nennen? Eine Fülle von Motiven scheint hier zusammen zu wirken. Pls. steht nicht mehr in dem Kampf um sein Evangelium. Durch sein Martyrium ist er dem Ringen um die „Frucht der Arbeit" (1 22) entnommen und wie in einen geheiligten Bezirk eingetreten, der ihn von allem scheidet, was hinter ihm liegt, und sich dem entgegenstrecken läßt, was vor ihm ist (3 13). Es ist die Gnade des Martyriums, die ihn über alles Wirken und Ringen erhebt und ihn auf sich, d. h. auf den Geist Christi stellt. Ein sachliches Motiv kommt hinzu. Der Kampf mit jener „judaisierenden" Richtung entbrennt überall dort, wo sie in den von Pls. gegründeten Gemeinden Fuß zu fassen sucht. Denn mit diesen ist Pls. nicht allein durch geschichtliche, sondern stärker noch durch religiöse Bande verknüpft; sie sind „sein Ruhmeskranz" am Tage Christi, den preiszugeben so viel bedeutet wie sich selbst preisgeben. Anders liegt es in den Gemeinden, die weder von ihm noch von seinen Gefährten gewonnen wurden. Da ist fremder Boden, und er hat an ihm kein unmittelbares Recht, wohl aber deren Begründer und Leiter. Darum besteht auch hier ihr „Christus-verkünden" zu Recht, mag es auch aus „Neid und Hader" entspringen. Von neuem bestätigt sich dann hier, daß Pls. an dem Orte seiner Haft nicht die Autorität eines Begründers und Leiters beanspruchen, sondern nur die Distanz eines Zuschauers wahren kann. Wieder ist dann wohl nur Cäsarea als Stätte des Gefängnisses denkbar, für das auch der Bericht der Apostelgeschichte ähnliche Verhältnisse vermuten läßt.

1 18 Als habe Pls. schon zuviel über diese allzumenschlichen Dinge angedeutet, beginnt der nächste Satz mit einer knappen Frage, die zusammenfaßt und dadurch Neues vorbereitet. Es ist eine geläufige Formel populärer Bildungsvorträge; sie weckt und lenkt auf die Hauptsache hin[2]. So hat die kurze Frage hier die Funktion, alles Persönliche abzustreifen und das eine Wesentliche herauszustellen: „Auf alle Weise wird Christus verkündet"[3].

Das Wort ist seit alter Zeit gerühmt als ein schönes Zeugnis schlichter und selbstloser Sachlichkeit des Pls.; er weiß sein eigenes Werk und Leben als ein Moment in dem großen Gange, den das Evangelium durch die Welt zu nehmen begonnen hat. Von ihm empfängt alles Wirken sein einziges Ziel und Recht; und gleichgültig werden die persönlichen Anlässe vor seiner sachlichen Gewalt. So leuchtet auch dieses Wort tief in Charakter und Denken des Pls hinein. Aber gerade dann erhebt sich die Frage, auf welchen Bedingungen diese Sachlichkeit ruhe? Ist es wirklich die Meinung des Pls., daß alle Weisen der Verkündung, ob Schein, ob Wahrheit, Christus angemessen sind? Wohl ist gelegentlich im Judentum ausgesprochen worden, daß das Werk der Gesetzeserfüllung in seiner Geltung nicht unbedingt von den persönlichen Motiven abhängig sei, die es treiben[4]

[1] Das würde auch trefflich zu der Situation stimmen, die nach Act 21 zur Verhaftung des Pls. in Jerusalem geführt hat.

[2] Schon bei Xen. Mem. II 6 2 III 3 6 u. ö. bezeugt; in LXX Hiob 16 3 21 4; bei Pls. noch Rm 3 3; für Epiktet s. Schulze, Index 689 N.

[3] Nur πλήν haben DEKL, nur ὅτι B, πλὴν ὅτι ℵ AFGP; vgl. Weiß, Textkritik 103; Blaß-Debr.[5] § 449 2.

[4] Sota f. 47 a: Dem Menschen ist befohlen, immer um Gesetz und gute Werke sich zu bemühen, auch wenn er es nicht aus Liebe zum Gesetz tut; denn wenn er auch zunächst den guten Willen nicht hätte, so könnte er doch dadurch ihn gewinnen.

Aber Pls. spricht hier nicht mehr von solchen persönlichen Beweggründen, sondern, wie sich gleich zeigen wird, objektiv von Schein und Wahrheit. So wären beide Worte in einem relativen Sinne zu nehmen, um den unbeirrbaren Gang des Evangeliums möglich zu machen, und Pls. stellte die „wahre" und die „scheinhafte" Verkündung unter das Gesetz eines Prozesses, das den Träger der Wahrheit von der Norm der Wahrheit unterscheidet? Es wäre der alte griechische Gedanke des dialektischen Prozesses: Per varios errores sero pervenitur ad veritatem. Er verleiht seinem Träger das tiefe Bewußtsein, die Wahrheit in dem Streben nach Wahrheit zu haben, und mit ihm die tiefe, an persönlichen Dingen und Gründen nicht mehr interessierte Sachlichkeit. Indes dieser Gedanke herrscht auch nur in der Sphäre des Erkennens; aller Glaube aber ist an den Grundsatz gebunden, daß seine religiöse Wahrheit in keinem Prozesse sich wandele, sondern unwandelbar durch alle Zeiten gehe, daß sie den ganzen Menschen fordere und nicht nur ein gegenständlich gerichtetes Denken, daß sie darum allen Irrtum und allen Schein verschmäht und nur in dem Wahrhaftigen rein aufleuchte. Wie solche Gewißheit und Forderung möglich sei, ist hier nicht zu fragen. Beides ist im Werk des Pls. oft bezeugt. Noch wenige Sätze zuvor hat er von der unlöslichen Verbindung gesprochen, die die Sache des Evangeliums an ihren Träger und den Träger an die Sache knüpft. Und forderte das Evangelium nicht von seinem Verkünder das Bewußtsein, die Wahrheit völlig und ungeteilt zu besitzen, so bliebe der leidenschaftliche Kampf des Pls. gegen ein „anderes Evangelium" unbegreiflich. Aber worauf gründet sich dann die ausgesprochene Sachlichkeit dieses Satzes?

Die Worte spielen unmittelbar auf die große Aufgabe der urchristlichen Mission an, als deren arbeitsamsten Träger Pls. sich weiß. Sie ist aber im Denken des Pls. eigentümlich begründet. Missionieren heißt zunächst nicht, Gläubige gewinnen, sondern vor allem „den Namen Christi verkünden" (Rm 15 16 ff.). Darum besteht die Aufgabe für Pls. nur mit der Einschränkung, daß er dort nicht wirken kann und darf, „wo Christus schon genannt wurde", und ist für ihn erfüllt, wenn in den Hauptstädten der Provinzen der Name erklungen ist. Diese Art der Mission steht deutlich unter dem eschatologischen Gesichtspunkt, der die jagende Hast dieses missionarischen Lebens erklärt, daß bis zur Ankunft Christi auf der ganzen Welt das Evangelium verkündet sein muß. Aber wie ist solche fast utopisch anmutende Art des Missionierens möglich? Gewiß hat Pls. alles getan, was getan werden konnte, um die durch Predigt gewonnenen kleinen Kreise zu festgegründeten und lebensvollen Gemeinden auszugestalten, aber diese sozusagen empirische Tätigkeit, der vor allem seine Gehülfen und seine Briefe dienen, ruht auf dem religiösen Gedanken, daß der Name Christi gleichsam aus eigenem Wesen und eigener Macht durch die Welt zu erklingen habe, und dieses Nennen und Genanntwerden heißt Ausbreitung des Evangeliums. Anders gesagt, die Verkündung Christi ist auf eigentümliche Weise substanziiert. Ob sie gleich eines irdischen Trägers bedarf, wirkt sie doch nicht durch die persönliche Gewalt dieses Trägers, sondern durch die göttliche Macht ihres eigenen Wesens und ihrer eigenen Fülle. Der Gedanke von dieser seiner substanzialen Form und Funktion ist sachlich der jüdischen Vorstellung vom „Worte oder Namen Gottes" genau analog und geschichtlich in ihm begründet.

So ist es für Pls. nicht nur möglich, sondern notwendig, sich dessen zu freuen, daß „auf alle Weise Christus verkündet" wird. Alle Weisen, so verschieden sie menschlich begründet sein mögen, sind nur Schleier, hinter denen die Hand der Wahrheit mächtig und gelassen waltet. Diese Betrachtung verdeutlicht auch die beiden Zusätze, welche die Art der Verkündung näher erläutern: „in Schein oder Wahrheit" [1]. Denn da „Wahrheit" bei Pls. immer

[1] Die Gegenüberstellung ist an sich geläufige hellenistische Wendung. Außer den klassischen Parallelen bei Wettstein z. St. s. für πρόφασις etwa P. Tebt. I 27 82 (113 v. Chr.), BGU II 648 11 (2. Jhdt. n. Chr.); P. Oxy. VIII 1119 11 (3. Jhdt. n. Chr.); VI 903 35 (4. Jhdt. n. Chr.); BGU III 941 15 (4. Jhdt. n. Chr.) u. a. S. Moulton-Milligan s. v.

einen gegenständlichen Sinn hat[1], so enthält auch das Wort „Schein" ein Urteil über den gegenständlichen Wert der Christusverkündigung, aber nicht über die persönliche Gesinnung der Christusverkünder. Wohl sind beide Ausdrücke hier nur in Beziehung auf die Gesinnung der Träger möglich; aber es ist das Bezeichnende der zugrunde liegenden Anschauung, daß diese Beziehung nicht den Sinn der Worte definiert. Erst so ist die eigentümliche „Sachlichkeit" des Glaubens gegeben. Kein Streben nach Wahrheit bestimmt sie, sondern ein „Haben" der Wahrheit. Jede Verkündung empfängt ihre Geltung und Gegenständlichkeit allein von ihrem göttlichen Gehalt; dort ist sie „wahr", wo die reine Macht dieses Gehaltes ungehemmt aus dem Munde ihres Verkünders bricht; dort ist sie „Schein", wo sie durch menschliche Motive getrübt wird. Es ist der geheime Jubel des Pls., der diese Zeile im Untergrunde füllt, daß die „Kinder der Liebe", die nach seinem Beispiel sich richten, allein „lauterer" Widerschein des göttlichen Lichtes sind.

2. Von der eigenen Hoffnung des Pls. (1 18–21).

Und daran freue ich mich; aber ich werde mich auch freuen. 19Denn ich weiß, daß mir dieses zum Heil gedeihen wird durch euer Gebet und die Spende des Geistes Jesu Christi, 20nach meiner sehnlichen Hoffnung, daß ich in nichts werde zu Schanden werden[2], sondern in aller Offenheit wie allenthalben so eben jetzt Christus wird verherrlicht werden an meinem Leibe sei es durch Leben oder durch Tod. 21Denn mir ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn.

Fast unmerklich leitet Pls. zu einer neuen Betrachtung über. Schon der letzte Satz lenkt von den Vorgängen in der Gemeinde ab und sammelt alle Spannung auf die Sache Christi. Von ihr ist im Folgenden allein die Rede. Das Wort, daß „auf alle Weise Christus verkündigt wird", steigert sich zu dem pathetischen Satz: „Wie allenthalben, so auch jetzt wird Christus verherrlicht werden"; aber ihm ist auch hinzugefügt: „an meinem Leibe". So ist das Thema dieses Abschnittes die Beziehung zwischen dem persönlichen Geschick und der sachlichen Notwendigkeit.

Schon äußerlich verrät sich die persönliche Färbung in dem Auftreten von „ich" und „mein" und die stärkere innere Bewegung in dem weiten Bogen des einen Satzes, der mit den knappen Antithesen der vorhergehenden Sätze deutlich kontrastiert. Das formale Gefüge dieses Satzes ist lehrreich. Nach zwei kurzen auftaktartigen Sätzen beginnt er mit einer positiven Gewißheit, um über eine flüchtig berührte Negation nachdrücklich wieder in einer Position zu münden und durch zwei eng verbundene Sätze ausgeleitet zu werden. Ist der erste Teil von einem Reichtum an nominalen Wendungen erfüllt, die die Gemeinde, den Apostel und, was beide verbindet, „den Geist Jesu Christi" zu einer dreifachen Einheit zusammenschließen, so ist der mittlere Teil von zahlreichen Cäsuren wie zerschnitten, die immer zweiheitige Satzteile herausheben. Und beginnt der erste Teil mit einer Aussicht auf das persönliche Geschick des Pls., so erreicht die Periode in den wie gehämmerten Worten über den Triumph Christi ihren Höhepunkt, um von dort wieder in Worten, die nur Äußerliches zu betonen scheinen, zum Apostel zurückzulenken, für den äußeres Dasein und religiöser Sinn Eines geworden sind.

1 18 Ein doppelter Ausdruck der Freude leitet den Absatz ein, der erste auf das Vorangegangene, der zweite auf das Folgende verweisend. Es ist

[1] Niemals aber den subjektiven Sinn von „Wahrhaftigkeit" (vgl. Cremer-Kögel s. v.), ebenso ἀληθής. „Wahrhaft" ist ἀληθινός. S. auch zu 4 8.

diesem Briefe eigentümlich, daß bei Übergängen zwischen den einzelnen, durch ihren Inhalt stärker oder schwächer gesonderten Abschnitten häufig der gleiche Ausdruck sich findet, wie denn schon die Wörter „sich freuen" und „Freude" am zahlreichsten in diesem kleinen paulinischen Schreiben begegnen[1]. Solche Wendungen sind nicht nur eine herzliche Form redaktioneller Überleitungen, sondern vor allem deutliche Zeichen für die Gedanken, die den ganzen Brief durchziehen. Sie sind auch eigentümlich abgestuft; hier ist es die Freude des Apostels, die so überleitet, in 2 18 die gemeinsame Freude von Apostel und Gemeinde, in 3 1 und 4 4 die Freude der Gemeinde[2]. Aber der sachliche Grund dieser Freude ist überall der gleiche und bricht in der Mitte des Briefes deutlich hervor: es ist, mittelbar oder unmittelbar, die Situation des Martyriums, die Schreiber wie Leser umfängt.

Zwar scheint hier zunächst ein anderes Motiv der Freude ausgesagt. Aber auch die „sachliche" Freude, die von aller persönlichen Bitterkeit absieht und dem Triumph Christi gilt, ist erst aus dem Gedankenkreise des Märtyrers begreiflich, der über sich und anderen das gelassene Walten einer göttlichen, Sieg verbürgenden Macht spürt. So ist es auch nicht ein reines Wortspiel[3], wenn wie in einem kettenartigen Zusammenhang dem „ich freue mich" mit gleichem Wort und fast gleichem Klang ein „ich werde mich freuen"[4] folgt. Auch diese künftige Freude ruht, wie sich noch zeigen wird, in Märtyrergedanken. Und wenn es von dem ersten „sich freuen" durch ein adversatives und komparatives „aber auch" abgehoben ist[5], so spricht sich darin die freudige Gewißheit aus, daß der Märtyrer allen persönlichen Anfechtungen, die ihm „Leiden erwecken" könnten, enthoben und unter die sichtbaren Zeichen der göttlichen Gnade gestellt ist. Über diese nächste Anknüpfung führt der Satz weiter auf einen Gedanken, der schon flüchtig berührt wurde. Pls. will in allen diesen Darlegungen von „der Förderung des Evangeliums" berichten, die an sein Geschick gebunden ist. Sie ist mittelbar in der Wirkung auf die „Mehrzahl der Brüder" zu lesen; von ihr war bisher die Rede. Noch aber bedarf es der Ausführung, daß seine „Fesseln eine Offenbarung in Christo wurden". Davon spricht dieser Absatz, aber nicht mehr als von etwas Vergangenem, sondern von etwas Zukünftigem. Durch diese Verschiebung, die vielleicht einer Scheu entspringt, von der persönlichen Erfahrung besonderer Gnaden allzu konkret zu sprechen, wird es möglich, allein noch von der Hoffnung zu reden, die ihre persönliche Sache von göttlicher Macht abhängig weiß.

1 19 In alttestamentliche Worte kleidet sich zunächst der Ausblick auf das weitere Geschick des Apostels[6]. Redete Pls. hier von den empirischen Möglichkeiten seines Prozesses, von Freisprechung oder Verurteilung, so könnten sich

[1] χαίρειν (einschl. συγχαίρειν 2 mal) steht in Phil 10 mal, sonst bei Pls. noch 18 mal; χαρά in Phil 5 mal, in allen übrigen zusammen 16 mal.

[2] S. zu den einzelnen Stellen.

[3] So Dibelius[2].

[4] Zur Form des Futurums s. Blaß-Debr.[5] § 77. Es ist gebildet wie ζήσομαι statt ζήσω. S. z. B. CIA II 503 b, 18 und bisweilen auch LXX, wo es neben χαροῦμαι begegnet (Ex 4 14 Tob 13 14 Hab 1 15 3 18 Sach 10 7 Jes 66 14 u. ö.; χαροῦμαι Sach 4 10).

[5] Zu seinem Gebrauch s. Blaß-Debr.[5] § 448, 6.

[6] Als Konjunktion lesen hinter οἶδα B 37 61 116 sah δέ, ℵADEFGKLP γάρ. Bei beiden LA haben die Konjunktionen nur die Aufgabe weiterzuführen; deshalb ist eine Entscheidung kaum sicher zu treffen. γάρ hat indes die Mehrzahl der Zeugen für sich.

ihm nicht Worte der heiligen Schrift darbieten[1]. Daß er sie gebraucht, ist schon allein ein deutliches Zeichen, wie ihm der äußere Fortgang der gerichtlichen Angelegenheit gleichgültig, wichtig allein der religiöse Sinn ist, der für ihn wie für sein Evangelium die gleiche Bedeutung hat[2]. Darum gibt es für den Apostel auch kein Schwanken; aus einem freudigen „Wissen“[3] heraus steht es für ihn unerschütterlich fest, um es mit den Worten des Kirchenliedes zu sagen: „Es kann mir nichts geschehen als was er hat ersehen und was mir selig ist!“ So spricht das Wort „Heil“ denn auch nicht von äußerer Befreiung aus dem Gefängnis. Niemals versteht es Pls. so und wollte man es hier dennoch so deuten, so geriete man in einen Widerspruch zu späteren Äußerungen, die Pls. in der Frage, ob Leben oder Tod, ungewiß zeigen[4]. Der Ausdruck zeugt vielmehr von der gläubigen Gewißheit, daß alles, was auch kommen mag, nur den einen Sinn innerer Begnadung trägt, daß ihn wie einen Hiob durch alle Nöte die unverbrüchliche Gewißheit leitet, mit Gott und Christus verbunden zu sein und zu bleiben. Aber über diese schon im AT gegebene Bedeutung einer Rettung in religiöser Not hinaus scheint das Wort noch einen besonderen Sinn zu tragen. Fast immer braucht Pls. es in eschatologischem Sinne[5]; nicht einzelne Erfahrungen des „Heiles“ sind alsdann gemeint, sondern die Fülle alles Heiles, die dem Glauben bestimmt ist. Wer nach dem Wege zu solcher in der Zeit nicht möglichen Vollendung fragt, den weist Pls. sonst auf das „Evangelium“ oder die „Buße“[6]. Hier wird unmittelbar die konkrete und zeitliche Lage des Apostels an jenes zeitlose Ziel geknüpft. So hat auch diese Lage gleichsam die Macht, geraden Weges zum „Heil“ zu führen. Es ist das Martyrium, das zur Vollendung leitet.

Wie aber ist solch gerader Weg möglich? In dreifacher Wendung redet Pls. von den Kräften, die ihn auf diesem Wege erfüllen: Es ist das Gebet der Gemeinde, die Stärkung des „Geistes“ und die eigene „Hoffnung“. Alle drei Ausdrücke bieten in ihrem Sinn wie in ihrer Folge manche Probleme. Es ist nicht selten, daß Pls. von der Fürbitte der Gläubigen für ihn spricht. Aber wo immer er es tut, da gilt sie dem äußeren Geschick seines Daseins, seinen Plänen und Fahrten[7]. Bittet er um solches Gebet, so spricht darin die Sehnsucht sich aus, in vertrauter Gemeinschaft geborgen zu sein, und die Ungewißheit, in drohenden Gefahren bewahrt zu bleiben. Solche Motive könnten auch hier hineinspielen; sein Leben ist bedroht und der Ausgang des

---

[1] Die Worte sind Hiob 13 16 LXX entnommen. Daß mit ihnen die Hoffnung, aus der Haft befreit zu werden, ausgesprochen sei, meinen Chrysostomos, Theophylakt, von Neueren Kennedy.

[2] τοῦτο bezieht sich weder auf das θλῖψιν ἐγείρειν noch auf das Χριστὸς καταγγέλλεται, sondern auf die persönliche Lage des Pls.; s. B. Weiß u. weiter im Text.

[3] οἶδα in religiösem Sinne ist wohl häufig, um die religiöse Gewißheit zu bezeichnen. Aber während es sonst sich auf einen Tatbestand bezieht, der im Glauben gesetzt ist, und darum fast nur im Plural erscheint (außer Rm 2 2 in negativem Sinne Rm 14 14 I Kor 13 2), ist es ein Charakteristikum des Phil, daß hier οἶδα viermal (1 19. 25 4 12 (bis) von einem geschichtlich bedingten und dennoch [illegible] in der 1. Pers. Sing. steht.

[4] Vgl. B. Weiß, Lightfoot, Klöpper, Haupt z. St.

[5] Rm 5 9 I Kor 1 18 II Kor 2 15 (s. Windisch z. St.) I Thess 5 9 II Thess 2 10 und s. zu 1 28.

[6] Das Erste Rm 1 16, das Zweite II Kor 7 10 (s. Windisch z. St.).

[7] Z. B. Rm 15 30 Kol 4 3 I Thess 5 25 II Thess 3 1, besonders II Kor 1 11. Vgl. auch Ign. Philad. 5 1 (s. zu 4 19).

THE CINCINNATI BIBLE SEMINARY LIBRARY
A.N.O. 11951
227.6
GRADUATE REFERENCE L832
G.M. ELLIOTT LIBRARY
Cincinnati Bible College & Seminary

Prozesses unsicher. Aber gerade hier kümmern ihn äußerliche Gefahren nicht, und für ihn gibt es gerade keine Unsicherheit, sondern eine feste Gewißheit. Seltsam ist es auch, daß das Gebet der Gemeinde zuerst, danach die Stärkung „durch den Geist" genannt wird. Ist nicht das zweite eine göttliche Macht, das erste eine menschliche Bitte, ist jenes darum nicht ungleich mächtiger als dieses? So muß dem „Gebet der Gemeinde" hier ein besonderer Sinn zukommen.

Einzigartig ist ferner schon sprachlich die Wendung von der „Versorgung durch den Geist"[1]. Es kann hier nicht das bleibende Bewußtsein jedes urchristlichen Gläubigen, daß glauben heiße den Geist haben, gemeint sein[2]. Denn diese „Spende" dient ganz bestimmten Dingen, der Stärkung im Martyrium, und sprachlich wie sachlich bliebe die Einzigartigkeit der Wendung: Geist Jesu Christi — wieder erscheint der feierliche Doppelname — unerklärt[3]. Das Ziel des Martyriums erklärt auch hier den Ausdruck eindeutig; denn nach allgemeiner urchristlicher Anschauung ist es der Geist, der in der Stunde des Martyriums für und durch den „Einzelnen" spricht (Mk 13 11)[4]. So ist der Märtyrer in einem ausgezeichneten Sinne des Geistes voll, tiefer und reicher als der Gläubige, der ihn im Anfang seines Glaubens empfing[5]. Und es ist der „Geist Jesu Christi"; denn wie das Martyrium des Einzelnen seinen Sinn und seine Wirklichkeit von dem großen Vorbild aller Martyrien, dem Christi, empfängt, so ist er ihm durch den „Geist" näher verbunden als in den kampfloseren Zeiten seines Glaubens. Der Geist Christi bezeugt, daß er „für Christus" leidet[6]. Steht der Märtyrer so unter der „Spende des Geistes", so ist er dennoch nur deshalb also begnadet, weil er nicht als Einzelner, sondern als Träger und Repräsentant des Glaubens „zeugt", der die Gemeinde erfüllt. Sie ist jedem Augenblick seines Geschickes eng verbunden; und was ihn erfüllt, an dem hat sie Teil. Und wiederum nur durch die Gemeinde gewinnt der Märtyrer die Möglichkeit, zu leiden und zu zeugen; sie befreit ihn gleichsam von der Vereinzelung eines unbemerkten Daseins. So fügt sich auch die erste Wendung diesem Märtyrersinne trefflich ein. Wenn Pls. das Gebet der Gemeinde vor der Spende des Geistes nennt, so mögen mancherlei Motive wirksam sein, etwa, daß auch dieses Gebet vom Geist getragen ist, daß die Geistesfülle einer Gemeinde bedeutsamer ist als die eines Einzelnen, und sei es des Apostels, daß auch das Schicksal des Märtyrers nur ein Glied in

---

[1] ἐπιχορηγία begegnet nur hier u. Eph 4 16 im NT; zu seinem hellenistischen Gebrauch vgl. Syll.[3] 818 9. Das Verbum ist häufiger, bei Pls. II Kor 9 10 Gal 3 5 Kol 2 19, dann noch II Pt 1 5. 11 Herm. Sim. 2 5-7 I Klem. 38 2; in LXX Sir 25 22 II Makk 4 9. In der Koine ist das Simplex geläufiger, aber auch das Kompositum häufig bezeugt, vgl. Moulton-Milligan und Preuschen[2]-Bauer s. v.

[2] So Gal 3 5: ὁ ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα; s. Lietzmann z. St. Vgl auch Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Pls. 165 ff.

[3] πνεῦμα θεοῦ o. ä. Rm 8 9. 11. 14 I Kor 2 4. 11. 12. 14 3 16 6 11 7 40 II Kor 3 3 Phil 3 3 I Thess 4 8. πνεῦμα Χριστοῦ steht Rm 8 9, πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Gal 4 6, πνεῦμα κυρίου II Kor 3 17 (s. Windisch z. St.). Sonst steht πνεῦμα κυρίου wohl häufig im AT (schon Ri 3 10 11 29 I Kg 10 6 u. ö.), im NT nur noch Act 8 39 (unter dem Einfluß von III Kg 18 12 IV Kg 2 16), dann bei Barn. 6 14 9 2.

[4] Vgl. Strack-Billerbeck zu Mt 10 20 I 577.

[5] Ebenso in jüdischen Martyrien, z. B. Mart. Jes. 6 10-12; vgl. Lohmeyer, Offb. Joh. S. 198.

[6] S. u. zu 1 29.

der Kette göttlichen Geschehens ist, die die Gemeinschaft der Gläubigen trägt. Aber gewiß ist dieses auch ein Zeichen einer sachlich begründeten Verbundenheit, in der dieser Märtyrer Paulus mit den Märtyrern zu Philippi steht und sein getrenntes Geschick der Gemeinsamkeit mit ihrem Leben einordnet. So „weiß" er, daß durch Gebet und Geist seine Sache zum „Heile" führen wird, weil er selbst begnadet ist, den Sinn dieser betenden Gemeinde durch den Geist Christi in Leiden und Zeugen darzustellen.

1 20 Es ist für die Frömmigkeit des Pls. tief bezeichnend, daß er auf zwei Mächte seine frohe Gewißheit kommenden Heiles gründet, die nicht von ihm abhängig sind, auf die Gemeinde und auf Christus. Kein Wort findet sich, das von seiner eigenen Kraft spräche. Ihm bleibt allein „Sehnsucht und Hoffnung", d. h. Regungen, die ihre gegenständliche Begründung von einem andern erwarten; daher ist auch die Wendung, die von solcher Hoffnung spricht, den vorangegangenen nicht koordiniert. Locker fügt sich der präpositionale Ausdruck an[1]. Denn sein Inhalt wird nicht durch den ersten, sondern den zweiten „Daß"-Satz abgegeben[2]. So entsteht ein Einschnitt, der die Unpersönlichkeit seines Duldens und Bekennens scharf betont. Alle Aktivität ist dem „Geist Jesu Christi" vorbehalten, in Pls. glüht nur sehnsüchtige Hoffnung. Aber hat sie neben der untrüglichen Gewißheit, „daß dieses zum Heil gedeihen wird", Raum? Erst die Verbindung von Gewißheit und Sehnsucht bezeichnet scharf die Lage des Apostels. Sein Martyrium hat mit seiner Einkerkerung begonnen, und ob es gleich die Fülle des „Geistes Jesu Christi" erfahren hat, so ist es erst im Tode vollendet. Märtyrer sein bedeutet also immer auf der Wanderung sein; und nach allen schon erfahrenen für alle kommenden Gnaden und Nöte bereit sein ist hier alles. Und diese Bereitschaft bedeutet das Miteinander von Gewißheit und Sehnsucht.

Wieder wird mit alttestamentlichen Worten der Inhalt der Hoffnung angegeben[3]. Die Bitte: „Laß mich nicht zu Schanden werden", ist im Psalter häufig genug da, wo es sich um Rettung vor den Bedrückungen der „Feinde" handelt; das Wort ist also gerade im Kreise jüdischer Märtyreranschauung heimisch[4]. Immer ist dabei ein religiös Gegenständliches gemeint; „Schande" ist nicht etwa das Zagen und Zittern des menschlichen Herzens, sondern das Ausbleiben der erbetenen göttlichen Hülfe. Freilich auch ein Unterschied zwischen den Worten des Psalters und denen des Pls. ist deutlich. Der Psalmist betet überall um Rettung seines Lebens, hier ist auch dieses letzte Sich-Klammern an das Dasein geschwunden. Wohl ist noch von einem Ich die Rede, aber dieses Ich ist über sich selbst gleichsam stille geworden[5]. Es betet nicht um kommende Hülfe und dankt auch nicht für erfahrene Hülfe; es hofft, daß es

---

[1] Er entspricht etwa einem Nebensatz: ὡς καὶ ἀποκαραδοκῶ καὶ ἐλπίζω. Das Nomen ἀποκαραδοκία steht noch Rm 8 19. Das Verbum ἀποκαραδοκεῖν ist in der Koine nicht allzu selten; vgl. Polyb. 18 31, 4: ἀποκαραδοκεῖν τὴν Ἀντιόχου παρουσίαν, Jos. Jüd. Krieg III 7 26 XVI 2 8, auch Aquila in Ps 37 7 (vgl. 39 8 130 5, Prov. 10 28). Es ist synonym mit dem häufigeren καραδοκεῖν; so schon Xen. Mem. III 5 6, dann Philo, de Jos. 9, p. 43 M: τὴν ἐπὶ τοῖς οἰκείοις ἐλπίζειν καὶ καραδοκεῖν ἡγεμονίαν.

[2] Im ersten Falle müßte das ὅτι als „weil" gefaßt werden, wogegen das Futurum spricht. [3] Vgl. zum Folgenden S. 49, Anm. 2.

[4] Ps 25 3 69 7 119 36. 80. 116 Sir 24 22. 51 18.

[5] αἰσχύνεσθαι bei Pls. noch II Kor 10 8; sonst noch I Pt 4 16 I Joh 2 28. Vgl. auch Rm 1 16, besonders II Tim 1 8. 12. 16, wo es sich um eine analoge Situation handelt.

„in nichts zu Schanden werden wird“[1]. Erst von solchem religiös gegenständlichen Sinn aus läßt sich die persönliche Färbung des Wortes „Schande“ verstehen und nach der Seite eines „Sich-Schämens“ ausdeuten. Denn es ist freilich ein Ich, das die Hoffnung, ihm werde keine Schande nahen, zu tragen hat. Wie ein Erkennen Gottes dem Gläubigen nur möglich ist, weil er von Gott erkannt ist, so kann er auch hoffen, daß er sich nicht werde schämen müssen, weil er von Gott nicht beschämt wird. Diese Innerlichkeit des Hoffenden ist also niemals von dem Bewußtsein einer persönlichen Kraft und Stärke getragen, sondern davon, daß sie der reine Raum und die reine Funktion eines göttlichen Wirkens sei. Weil im Martyrium Person und Sache derart unlöslich sich vereinen, daß alles Persönliche nur der reine und ungetrübte Widerschein der Sache Christi ist, so vermag auch beides sich derart zu verbinden, daß die Sache Christi für den Begriff der „Schande“ konstitutiv, das Persönliche des Apostels akzidentiell ist.

Von solcher subjektiv-objektiven Verbundenheit ist auch der folgende Satz getragen, der durch „sondern“ mit Nachdruck als das Positive dem Negativen gegenüber gestellt wird. Er spannt sich weit aus als die Synthese, die der Antithese folgt. Dort war noch ein Ich Subjekt des Satzes, hier ist es Christus, und alles Persönliche wird in den Ausdruck zusammengedrängt, der vom Standpunkt des Märtyrers aus das einzige Hemmnis ewiger Vollendung ist: „mein Leib“. So wird über den unmittelbaren Gegensatz hinausgegangen zu einer weiteren Folgerung, und er scheint nur mehr in der attributiven Wendung: „in aller Offenheit“ erhalten. Was bedeutet dieser Gegensatz?

Es ist ein altes Wort jüdischer Lebensweisheit, daß ein Gottloser sich schämen müsse und keine Offenheit habe; denn Scham ist Zeichen der Sünde, Offenheit Zeichen der „Gerechtigkeit“[2]. So tief ist dieser Satz auch im Urchristentum gewurzelt, daß es für den Gläubigen am Tage der Parusie alles bedeutet, Offenheit zu haben und nicht sich schämen zu müssen. Diese Offenheit ist der freie Mut des Bekenntnisses, der allen äußeren Widerständen zum Trotz seine feste Überzeugung herausjagt; sie ist darum die Freudigkeit des Zeugens in aller Öffentlichkeit. Schon der Psalmist gelobt in der Stunde, da er dem „Lästerer zu antworten hat“ (119$_{46}$): „Ich will in deinen Zeugnissen vor Königen reden und will mich nicht schämen.“ Und die Weisheit Salomos rühmt dem Märtyrer nach (5$_1$): τότε στήσεται ἐν παρρησίᾳ πολλῇ ὁ δίκαιος κατὰ πρόσωπον τῶν θλιψάντων αὐτόν. Darum ist es Pflicht und Gnade des Märtyrers, in aller[3] Öffentlichkeit und Offenheit bekennen zu können. So hat auch das Wort παρρησία jenen Doppelsinn wie er das οὐκ αἰσχυνθήσομαι charakterisierte; es ist objektiv und subjektiv zugleich die Möglichkeit, „alles zu sagen“[4].

---

[1] Ähnlich Od. Sal. 29$_2$: Ich werde nicht zu Schanden werden durch ihn. Auch hier ist dem Beter eine „Offenbarung“ zu Teil geworden.

[2] Prov. 13$_5$: ἀσεβὴς δὲ αἰσχύνεται καὶ οὐκ ἔξει παρρησίαν; danach I Joh 2$_{28}$. Ähnlich ist die Gegenüberstellung in Apk Esr 7$_{87.98}$ (III 11$_{13}$ u. 12$_{11}$ Violet).

[3] Zu πάσης s. Dibelius zu Jac 1$_2$. ἐν πάσῃ παρρησίᾳ steht nur hier; ἐν παρρησίᾳ noch Joh 7$_4$ Eph 6$_{19}$ Kol 2$_{15}$, μετὰ πάσης παρρησίας noch Act 4$_{29}$. 28$_{31}$.

[4] In LXX hat παρρησία verschiedene Bedeutungsnuancen, je nachdem es auf den Redenden oder die Angeredeten bezogen ist: 1. Die „Offenheit zu reden“, daher auch Vertrauen, so Hiob 27$_9$ Prov. 10$_{10}$ 13$_5$ I Makk 4$_{10}$ III Makk 4$_1$, 2. die „Offenheit, in der Öffentlichkeit zu reden oder zu handeln“ Prov. 1$_{20}$ Sap 5$_1$ III Makk 7$_{12}$ IV Makk 10$_5$. Eine Ausführung zu 1. gibt Philo, quis rer. div. haer. 5—7 p. 473 f M. π. ist die Kraft, alle Scham zu überwinden, und der Freimut, vor Mächtigen offen zu stehen, vgl. Philo, de Jos. 107 p. 56; Test. Rub. 4$_2$. In ähnlicher Bedeutung zeigt auch die Koine das Wort (vgl. z. B. Cassius Dio 62$_{13}$; P. Par. 63 VIII$_7$.; P. Oxy. VIII 1100$_{15}$ (dazu Eger, Rechts-

Wieder hat hier Pls. im Zusammenhang des Satzes alles getan, um die Objektivität des Verständnisses sicher zu stellen. Nicht von seinem Bekenntnis durch Worte ist die Rede, sondern von einer Verherrlichung Christi; sie kann und muß wohl auch durch das Zeugen des Apostels geschehen, aber hier ist bezeichnenderweise nur das zweite der im Begriff des Martyriums vereinten Momente, das Leiden „an meinem Leibe" hervorgehoben. Darum liegt auch hier der Nachdruck darauf, daß „in aller Öffentlichkeit[1] Christus verherrlicht werde". Diese Öffentlichkeit ist konstitutiv für den Begriff des Märtyrers; durch sie besteht die Gewißheit, daß es in seinem Martyrium sich nicht um ihn, sondern um die Sache des Evangeliums, nicht um seine Worte oder Kraft, sondern um die Macht des sich offenbarenden „Geistes Jesu Christi" handelt. Hier ist dieses sachliche Verständnis in die knappen Worte gefaßt: „Christus wird verherrlicht werden". Sie sind gleichsam die Devise, unter der alles Leben und Geschehen steht.

Wieder werden in diesem Satz alte jüdische Gedanken lebendig. „Groß sei der Herr", das ist der Spruch des atlichen Beters, der, von Verfolgern umringt, in öffentlicher Versammlung seinen Gott bekennt und fleht, daß die Feinde sich schämen müssen und die Gerechten mit dem gleichen Worte jauchzen dürfen[2]. Es ist eine genaue Analogie zu der Lage des Pls., und da das Wort „μεγαλύνειν" in diesem Sinne sonst bei Pls. nicht begegnet[3], wohl kaum ohne bewußte Anspielung auf dieses Wort. Doch blickt auch hier nur die alte Anschauung durch, daß der gesamte Bestand von Welt und Leben nicht in sich seine sinnhafte Erfüllung trage, sondern allenthalben ad majorem gloriam dei zu dienen habe. Dieser Grundsatz hat schon im Judentum messianische Deutung erfahren. So heißt es in dichterischem Bilde von dem Gesalbten (Test. Lev. 18 3):

> Und aufgehen wird sein Stern am Himmel königlich
> erleuchtend mit dem Lichte der Erkenntnis gleich der Sonne am Tage
> καὶ μεγαλυνθήσεται ἐν τῇ οἰκουμένῃ.

Der Sinn dieses Gedankens ist der des universalen Preises, der als Korrelat zu der göttlichen Herrlichkeit des Gesalbten begriffen wird. Anders gesprochen: Christus

---

geschichtliches im NT 41f.); Kaibel 1096 5; OGIS 323 10; Dett. Val. 6 3; Artemid 24. 22). π. ist vor allem die Tugend der Stoiker, die bis in den Tod zu bewähren ist (vgl. Stob. Floril. III 13 p. 453ff. Hense: περὶ παρρησίας und besonders die Anekdote über den Demokriteer Anaxarchos (vgl. Pauly-Wissowa, RE s. v. Anaxarchos), ferner Reitzenstein, Nachr. Gött. Ges. 1904, 326ff., 1919, 177 u. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres litéraires 1922). — Im NT sind beide Bedeutungsnuancen gewahrt. Das Moment der Offenheit des Gläubigen zu Gott ist lebendig in Eph 3 12 Hebr 4 16. 10 19 I Joh 3 21. 5 14 (auch II Klem 15 3), in eschatologischem Sinne I Joh 2 28. 4 17; das zweite Moment mit starker Betonung des Leidens und Zeugens in der Öffentlichkeit Act 2 29 4 13 29. 31. 28 31. Pls. kennt außer diesen Nuancen noch den Sinn von apostolischer Vollmacht (II Kor 7 4 Phm 8, vielleicht auch II Kor 3 12). In der Bedeutung von „Öffentlichkeit" steht es deutlich Kol 2 15. Man wird immer bedenken müssen, daß in der Antike die Offenheit des Redens und die Öffentlichkeit des Redens fast immer zusammenfallen, so daß beides nicht scharf zu trennen ist. Eine neue Begriffsnuance kommt hier noch hinzu; sie bezieht sich nicht auf die Offenheit des Sprechers oder der Angesprochenen, sondern des Gesprochenen. Wo eine Sache mit unverhüllten Worten und nicht mehr gleichnisweise herausgesagt ist, da ist παρρησία; so Mt 8 32 Joh 7 4 13 26. 10 24 11 14. 54 16 25. 29, auch Ep. Diogn. 11 2. Vgl. Cremer-Kögel[10] 451 u. Windisch zu II Kor 3 12.

[1] So schon Hofmann, Wohlenberg, wenn auch mit anderer Begründung und etwas anderer Deutung.

[2] Vgl. LXX Ps 33 3 34 27 39 16 56 10 68 30 69 4 Sir 33 (36) 4. 43 31 Mal 1 5.

[3] Bei Pls. nur noch II Kor 10 15, von seinen Gegnern. Sonst steht nur das Activ im Sinne von „preisen" und nur in lukanischen Schriften (Lc 1 46 58 Act 5 13 10 46 19 17).

wäre nicht der göttliche Herr, würde er nicht als solcher allenthalben gepriesen. So liegt in der einzigartigen Stellung des Messias eine Tendenz zum „Universalismus". Sie ist nicht erst von Pls. geschaffen, sondern beschlossen in der vom Judentum ausgeprägten Transzendenz des Messiasbildes. Aus ihm bricht sie in Sehnsucht und Hoffnung hervor, und Pls. hat sie in seinem Wort und Werk lebendig gemacht. Aber er hat diesen großen Gedanken nicht nur als gewisse Hoffnung und reine göttliche Gabe erlebt, sondern zugleich als unendlich verpflichtende Aufgabe, ja als *seine* Aufgabe vor allem. Denn der Inhalt seines missionarischen Werkes ist es, nachdem der „Stern königlich aufgegangen ist", allenthalben das Echo des Preises aus der Welt gleichsam zu erwecken. Dennoch fällt hier kein Wort, das dieses geleistete Werk nur von fern berührte. Der Triumph Christi zieht wie aus eigener Macht ohne Menschenhülfe über die Welt und bald wird er allenthalben groß sein. Pls. bescheidet sich gleichsam mit der Rolle des Zuschauers, aber er ist zugleich auch mehr als dieses; „sein Leib" ist der Schauplatz, auf dem „jetzt" dieser Triumph wirklich werden wird. Dieses „Jetzt" umfaßt mit der Gegenwart auch die nahe Zukunft, aber es ist zugleich seinem Inhalte nach eingeordnet in den größeren Zusammenhang, in dem Christus „allenthalben" groß sein wird. Diese Universalität des Triumphes ist nur bei der Parusie des Herrn möglich. Nicht von einem langsamen oder schnelleren Prozeß der Ausbreitung des Evangeliums ist hier also die Rede, sondern von dem einmaligen und endgültigen Geschehen, das am Ende der Tage den universalen Triumph Christi bedeutet; es ist gleichsam ein Präludium zu dem Schluß des Christushymnus, daß „alle Zungen bekennen sollen: Jesus Christus der Herr!" (2 11).

Zwei Fragen erheben sich sogleich; und sie dienen dazu, den Sinn dieser Worte näher zu bestimmen. Einmal muß man fragen, in welchem Verhältnis dieses eschatologische Geschehen zu dem missionarischen Werk des Pls. steht. Die Wendung „in aller Öffentlichkeit" gibt mit entscheidendem Wort den charakteristischen Unterschied. Wie fruchtbar auch seine missionarische Verkündung sein mag, wie sehr sie auch, geschichtlich gesehen, in die Öffentlichkeit antiken Lebens gerade durch Pls. hineingestellt ist, so bleibt dennoch, religiös betrachtet, der Sinn dieses Werkes und der begründeten Gemeinden verborgen. Es ist die Bedeutung des „Tages Christi", daß an ihm „in aller Öffentlichkeit Christus verherrlicht werden wird". Aber von diesem endzeitlichen Triumph ist nur wie in einer Zwischenbemerkung die Rede; aller Nachdruck liegt auf dem durch ein „eben" stark herausgehobenen „jetzt". So besteht also — und das ist die zweite Frage — ein sachlicher Zusammenhang zwischen diesem „Jetzt" des Märtyrers und dem „Allenthalben" des eschatologischen Tages? Er ist in der jüdischen und urchristlichen Anschauung deutlich gegeben. Verfolgungen der Gläubigen sind nach der synoptischen Apokalypse (Mk 13 Par.) die dem „Anfang der Wehen" folgenden Zeichen, daß „der Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommt". Ja, sie sind mehr als Zeichen; denn der Märtyrer stellt „an seinem Leibe" als Einzelner dar, was das Kommen des Herrn für Gemeinde und Welt bedeutet; an jenem vollzieht und vollendet sich, was diesen erst der Lauf des eschatologischen Dramas bringen wird. Darum gehört zum Martyrium das Moment der Öffentlichkeit, das hier zu Anfang des Satzes, und das Motiv „an meinem Leibe", das an seinem Ende betont wird. Es ist bezeichnend für diese enge Verbindung zwischen märtyrerhafter und eschatologischer Vollendung, daß in diesem vom Gedanken des Martyriums erfüllten Briefe auch die Sehnsucht nach dem Tage der Parusie fast in jedem kleinen Abschnitt lebendig sich ausspricht und auch allein die charakteristische Formel dieser Sehnsucht begegnet: Nahe ist der Herr![1].

So ist das äußere Schicksal des Pls. ganz in dem sachlichen Sinne der „Verherrlichung Christi" aufgehoben. „Leben und Tod", wie Paulus erläuternd und abschließend hinzufügt, sind beide nur Durchgang zu diesem letz-

[1] S. zu 4 5.

ten Ziel[1]. „Das Leben" kann unter diesen Sinn gestellt werden, weil es die Möglichkeit weiteren Zeugens und Leidens und damit die Gewißheit weiterer göttlicher Offenbarung in sich schließt[2]; und der Tod ist die unmittelbare Befreiung zu einer ewigen Gemeinschaft mit Christus. So kehrt der große Satz wieder zu seinem Anfang zurück; er ging von der äußeren Lage des Apostels aus und mündet in die Frage von Leben und Tod. Aber in allem ist er nur Darlegung, wie dieses Äußere eine „Offenbarung in Christo" (1 13) sein kann. So wird deutlich, wie dieser Abschnitt nur eine Erläuterung dieser leitmotivischen Wendung ist.

Es ist diesem Gedankengang eigentümlich, daß er von der Größe der Sache Christi spricht, wo es galt von dem persönlichen Ergehen des Apostels zu sprechen. Seine Hoffnung erschöpft sich darin, gleichsam das Material zu sein, durch das der Triumph Christi zur Erscheinung kommt. Denn wo alles äußere Geschehen gleichgültig wird, gültig allein der religiöse Sinn, da ist auch in der scheinbaren Negation alles Persönliche durch den Triumph der Sache vollendet und bejaht. Diese Paradoxie, vor der die Frage nach Leben oder Tod relativiert erscheint, wird in dem folgenden knappen Satz erläutert. Er bildet die Krönung aller bisherigen Darlegungen; denn er bringt die Einheit von Person und Sache zu schärfstem und unmißverständlichem Ausdruck, die der Sinn eines Martyriums ist[3].

1 21 Der berühmte Satz knüpft äußerlich an die letzten Worte von Leben oder Tod an. Aber kein Entweder-Oder herrscht mehr zwischen beiden; sie sind von einer Gesetzlichkeit umspannt, vor der sie beide gleichsam auf dasselbe Niveau treten und sich durch ein „Und" verbinden lassen. Diese Gesetzlichkeit ist sachlich wohl die gleiche wie bisher; sie heißt „Christus". Dennoch ist sie hier in zwei Worte auseinandergelegt: Christus und Gewinn. Die Instanz, vor der Leben und Tod den gleichen Wert gewinnen, ist das „Mir"; und indem es nachdrücklich vorangestellt ist, ist damit der Fortschritt des Gedankens gegeben. Nicht nur vor dem Triumph Christi, in dem alles Persönliche nur Mittel ist, wird die Frage von Leben oder Tod[4] gleichgültig, sondern ebenso vor diesem Ich, weil in ihm alles Sachliche sein reiner Inhalt geworden ist. Aber nun treten „Leben und Sterben" auch unter die Herrschaft des betonten „Mir"[5]. Es ist also nicht in erster Linie von physiologischen Zuständen, sondern von ichbezogenen Funktionen die Rede. Indes beides steht in unlöslicher Korrelation; und noch ist hier jeder wertende Gesichts-

---

[1] Der Wechsel der Präpositionen von ἐν zu διά ist eine feine Andeutung dessen.

[2] An eine Fortsetzung des missionarischen Werkes, falls der Prozeß des Pls. mit einem Freispruch enden sollte, ist hier also nicht gedacht.

[3] Vgl. besonders O. Schmitz, Zu Phil 1 21 (Ntliche Studien für G. Heinrici 155–169).

[4] τὸ ζῆν ist in der Sprache der Koine sachlich mit ἡ ζωή identisch, vgl. etwa P. Tebt. 63 103 283 15 304 13; P. Lond. 846 11; OGIS 515 27; ebenso τὸ ἀποθανεῖν mit ὁ θάνατος, vgl. Jos. Jüd. Krieg VII 8 7 (358 Niese).

[5] Der Form nach ist der Satz den zahlreichen Sentenzen ähnlich, die über das Verhältnis von Leben und Tod in der Antike geprägt sind. Vgl. etwa zu Form und Inhalt: Plat. Apol. 40 D θαυμάσιον κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος; Paus. Mess. 7 11: πρό τε δὴ τηλικούτων κακῶν κέρδος εἶναι καλῶς τινα ἀποθανεῖν; ähnlich Aelian, V. H. 4 7. Ferner Soph. Antig 464: πῶς δὸ' οὐχὶ κατθανὼν κέρδος φέρει; Eurip. Med. 145: τί δέ μοι ζῆν ἔτι κέρδος; Jos. Ant. XV 5 5. Jüd. Krieg VII 8 7 u. a. m. Die Verbreitung solcher Sentenzen mag auch zur Voranstellung des ἐμοί geführt haben, in der dann eine bewußte Distanz von der communis opinio deutlich wird.

punkt fern. Aber ist dieser schlichte Wortsinn noch festzuhalten, wenn hernach in ausdrücklichem Gegensatz von einem „Leben im Fleisch" gesprochen wird[1]?

Die Lösung der Frage gibt auch hier die Anschauung vom Sinn des Martyriums. Für den Märtyrer rückt das äußere Dasein in eine eigentümliche doppelte Beleuchtung. Wohl gehört er mit seinem leiblichen Leben noch der Erde und der Zeit an; aber er ist zugleich in einem einzigartigen Sinne Christus zugehörig und dieser ihm. Er steht in seinem Zeugen und Leiden gleichsam auf der Brücke, die aus diesem Leben in ein jenseitiges der Vollendung führt. Darum bedeutet das Martyrium einen tiefen Einschnitt in dem äußeren Fluß des einen Lebens, durch den das Bisherige und das Gegenwärtige sich sondert wie zwei Lebenszeiten. Er ist gesetzt durch die Tatsache, daß sein Leiden und Zeugen unmittelbar unter der Offenbarung Gottes und Christi, oder paulinisch gesprochen, unter der „Spende des Geistes Jesu Christi" steht. Dem Gläubigen ist diese Unmittelbarkeit nicht gegeben; er ist noch „in Christus". Das Leben des Märtyrers ist nicht mehr sein eigen, wie die Worte seines Zeugens nicht sein eigen sind. Diese sind Worte des Geistes Jesu Christi, darum ist sein Leben auch Leben des Christus, oder noch knapper und schärfer gesprochen, das Leben ist Christus.

* Aber ist damit nicht das Gleiche gesagt, was Gal 2 20 allgemein[2] gesagt ist: „Christus lebt in mir"? Aber wie schon die sprachliche Form beider Sätze verschieden ist, so auch der Sinn des Wortes „Leben" in beiden Sätzen; dort enthält es ein Urteil über die Wirklichkeit eines religiösen Sinnes, hier über die Sinnhaftigkeit einer äußeren Wirklichkeit. Dort ist gesagt, daß jener Sinn in dem Dasein des Pls. gesetzt ist, und offen bleibt noch die Frage nach der Art dieses Gesetztseins — hier ist gesagt, daß Dasein und Sinn sich decken. Anders gesprochen: Die Stelle Gal 2 20 spricht davon, daß das Leben des Pls. Christus hat, unsere Stelle davon, daß das Leben Christus ist. So sind in beiden Aussagen zwei unterschiedene Formen der Christusgemeinschaft gemeint; und inniger und beseligender ist es, sagen zu dürfen, daß das Leben Christus ist als das andere, daß Christus in mir lebt. Und wie ist solche Steigerung möglich? Dadurch, daß der Märtyrer — und nur dieser — gerade in seinem äußeren Geschick die Offenbarung einer göttlichen Gnade gesetzt weiß. Doch über diese Seligkeit des Martyriums hinaus gibt es noch ein Weiteres und Höheres. Denn noch besteht dieses äußere Dasein, wenn es auch schon von dem Lichte jenseitiger Herrlichkeit getroffen wird, das die Zeit des Martyriums zu einem geheiligten Bezirk umschafft. So bleibt als Letztes noch, daß die Fesseln dieses Daseins abgestreift werden, damit die Christusgemeinschaft sich vollende. Dieses Abstreifen ist der Tod. Er trägt darum den gleichen Sinn wie „das Leben", und Leben und Tod sind darum nicht mehr Gegensätze, sondern verschiedene Erscheinungsweisen eines und desselben religiösen Gehaltes. Darum können auch beide Sätze einander völlig parallel

[1] Um dieses Gegensatzes willen hat man in dem Satz eine Verschiebung des Gedankens gefunden: „Denn Leben — Christus heißt mir Leben!" (so Schmitz, Dibelius[2]). Aber sprachliche Anzeichen solcher Verschiebung fehlen; die beiden Subjekte sind eindeutig τὸ ζῆν und τὸ ἀποθανεῖν, die beiden Prädikate Χριστός und κέρδος. Der stilistische und sachliche Parallelismus zwischen beiden Sätzchen wäre sonst aufgehoben, ebenso der enge Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, den γάρ andeutet, zerstört, das Thema von „Leben und Tod" verlassen und die Begründung würde fehlen.

gebaut werden[1]. Aber Sterben ist „Gewinn"; der Satz enthält ein eigentümliches Mehr über die Aussage vom Leben hinaus. Es ist eben jene letzte Befreiung vom Dasein, die zur endgültigen Vollendung führt. Heißt dem Gläubigen das Leben in Zeit und Raum ein Dasein „in Christus", heißt dem Märtyrer in der Zeit seines Leidens und Zeugens das Leben „Christus", so bedeutet der Tod den beseligenden Übergang zu einem Leben „mit Christus".

3. Das Martyrium des Pls. und die Gemeinde zu Philippi (1 22–26).

22 Wenn aber das Leben im Fleisch, wenn das mir Werkesfrucht ist — was soll ich wählen? Ich weiß es nicht, 23 aber zwiefach bin ich gebunden: Ich habe Verlangen, abzuscheiden und mit Christus zu sein; denn weit, weit besser ist es. 24 Das Weilen aber im Fleisch ist notwendiger um euretwillen. 25 Und in solcher Zuversicht weiß ich, daß ich weilen und verweilen werde bei euch allen, zu eurer Förderung und zur Freude des Glaubens, 26 daß euer Ruhm wachse in Christus Jesus, in mir, wenn ich wieder zu euch komme.

In scheinbar engem Anschluß knüpft der nächste Abschnitt an, so daß das Recht eines Ein- und Abschnittes an dieser Stelle fraglich sein könnte. Aber schon eine Reihe sprachlicher und stilistischer Beobachtungen können es begründen. Der Parallelismus von 1 21 ist abgebrochen, trotzdem der Begriff des „Lebens" in neuer Wendung erscheint. Auch regen sich jetzt menschliche Erwägungen, deren äußeres Zeichen die jetzt ungleich häufigeren Verbalformen in der 1. Person Sing. sind; und dementsprechend begegnet auch als Objekt der Anrede allein viermal ein „Ihr". Der Satzbau ist locker und lässig. Alles das sind kleine Merkmale, daß die Richtung des Gedankens sich geändert hat. Nicht mehr handelt es sich um das Verhältnis zwischen dem äußeren Ergehen des Apostels und der Förderung des Evangeliums — das Thema von 1 13 ist zu Ende geführt —, sondern um das Verhältnis von Pls. und der Gemeinde zu Philippi. So leitet schon dieser Abschnitt zu den späteren Darlegungen über, in denen die Fragen der Gemeinde zur Rede stehen.

1 22 Der Anfang des Abschnittes enthält eine syntaktische Undeutlichkeit, die ein Zeichen der jetzt einsetzenden, größeren Lässigkeit brieflicher Redeweise ist. An welcher Stelle beginnt der Nachsatz nach dem einleitenden Konditionalsatz[2]? Grammatische Indizien lassen hier im Stich und es ist nach dem sachlichen Zusammenhang zu fragen. Zwei Wendungen bedürfen der Bestimmung: „Leben im Fleisch" und „Frucht des Werkes".

Die erste Wendung bestätigt den Einschnitt, den das Martyrium für seinen Träger bedeutet. Sein Dasein, ob auch äußerlich noch an Zeit und Raum

---

[1] Es ist auch kein steigerndes μᾶλλον oder ein folgerndes οὕτως nötig.

[2] Zwei Möglichkeiten der Gliederung bestehen: Der Nachsatz beginnt entweder mit τοῦτό μοι oder mit καὶ . . οὐ γνωρίζω. Die erste (1) fordert, zweimal ein ἐστίν zu ergänzen; und das zweite ἐστίν im Hauptsatz müßte die Bedeutung „es ist mir bestimmt" tragen, was schwierig ist. Die zweite (2) braucht nur die leichte Ergänzung eines ἐστίν im Nebensatz. Daß der Nachsatz mit καί beginnt, ist wohl selten, aber durchaus möglich; vgl. Blaß-Debrunner § 442 8. Wie 2 konstruieren die griechischen Kommentatoren, dann Erasmus, Calvin, Grotius, in neuerer Zeit Holsten, Lightfoot, Klöpper; wie 1 die Lateiner Ambrosiaster und Pelagius, dann Bengel, B. Weiß, Haupt, Vincent, Kennedy, Dibelius. Der sachliche Unterschied zwischen beiden ist nicht groß. Möglich ist auch τί αἱρήσομαι als direkten Fragesatz zu fassen nach Analogie von II Kor 2 2 (s. Windisch z. St.), Klem. Hom. II 43 f., wie Debrunner es tut (§ 442 8). So wäre das καί auch nach klassischem Gebrauch gerechtfertigt. S. u. S. 61 Anm. 1.

durch den Leib gebunden, steht unter „der Spende des Geistes". Ihn quält nicht mehr das „Verlangen nach der Erlösung des Leibes" (Röm 8 23); das Martyrium hat unmittelbar den Weg zu der „Freiheit der Kinder Gottes" geöffnet. So kann hinter dem Märtyrer wie wesenlos das „Leben im Fleisch" bleiben, das die Gläubigen sonst bedrückt. Schwieriger ist die zweite Wendung. In seinem Sprachgefühl hat Grotius sie durch das lateinische operae pretium zu klären versucht. Beide Ausdrücke haben den gleichen festgeprägten Sinn, daß Leben Arbeit bedeute und in ihrer Mühe die Köstlichkeit seiner Früchte liege. Aber es ist ein lutherscher, nicht paulinischer Gedanke, daß das Leben, wenn es köstlich gewesen ist, Mühe und Arbeit gewesen sein müsse, und es ist für Pls. nicht möglich, daß er zwischen dem kulturellen Wert der Arbeit und dem einzigen religiösen Wert vollendeter Christusgemeinschaft wählen solle. Aber steht seine Arbeit nicht im Dienst des Evangeliums? Die Frage setzt voraus, daß „Werk" die apostolische Arbeit der Verkündung bezeichne. Aber diese Verkündung ist kein in sich abgeschlossenes „Werk", sondern „Wirksamkeit" [1]. Sie ist während des Lebens des Apostels immer aufgegeben und niemals erfüllt, und an keiner Stelle hat Pls. selbst die einzelnen Stadien seines Wirkens, etwa die Gründung einer bestimmten Gemeinde, als ein „Werk" bezeichnen können [2]. So ist der Träger dieses Werkes nicht Pls., sondern Gott; denn dieser ist es, der in Philippi „das gute Werk" begonnen hat, obgleich es, geschichtlich gesehen, der Arbeit des Apostels nicht entraten kann. Darum heißt es hier nicht „mein Werk", sondern: „das ist mir Werkesfrucht" [3]. Das Bild von der Frucht verdeutlicht dann den hier gemeinten Gedanken. Es hat nicht nur bei Pls., sondern im ganzen NT klaren eschatologischen Sinn; es bezeichnet die mit dem Glauben notwendig gesetzte sittliche Tätigkeit, deren Erfüllung der Tag Christi von jedem Einzelnen fordert. So stellt es das ganze Leben des Gläubigen in den Zusammenhang eines organischen Prozesses, dessen Beginn und Wachstum von Gott abhängig ist; das Ende dieses Prozesses, „die Frucht", ist also die dem Gläubigen bestimmte eschatologische Erfüllung. Mit diesem Prozeß ist freilich auch die Arbeit des Apostels gesetzt [4]. Aber Frucht ist diese Arbeit nicht als eigene Leistung, sondern als von Gott erhofftes Geschenk; daher gewinnt das „mir" einen ganz prägnanten Sinn: Gott gibt mir die Frucht seines Werkes.

In solchem Verständnis wird der Zusammenhang des Satzes nach vor- und rückwärts deutlich. Bisher war von dem Martyrium gesprochen als dem gottgegebenen Weg zur Vollendung, der zugleich aus dem Laufe eines organischen Prozesses den Märtyrer herausnimmt. Jetzt handelt es sich um den anderen Weg zum gleichen Ziel, der über den eschatologischen Tag Christi führt. Den ersten geht der Märtyrer allein; den zweiten geht er mit allen Gläubigen. So liegt in diesem die Rücksicht auf die Gemeinde: „Es ist um euretwillen notwendiger". Dieser spätere Satz gibt dem Wort von der

---

[1] Nicht ἔργον, sondern ἐνέργεια, um ein Wort W. von Humboldts zu gebrauchen.

[2] Vergleichbar ist nur I Tim 3 1 und II Tim 3 17 4 5.

[3] Für die Wortverbindung geben die LXX einige Analogien, z. B. Ps 103 15: ἀπὸ καρποῦ τῶν ἔργων σου χορτασθήσεται ἡ γῆ; Prov. 31 16: ἀπὸ καρπῶν χειρῶν; Sap. 3 15: ἀγαθῶν γὰρ πόνων καρπὸς εὐκλεής. Apk Esr 3 33 (I 26 Violet): deren Mühe keine Frucht getragen hat (?).

[4] Etwa im Sinne von I Kor 3 6.

„Werkesfrucht" aber noch einen bestimmteren Sinn. Notwendig ist Pls. um der bedrohlichen Lage der Gemeinde willen, die in Philippi Verfolgungen zu erleiden hat. So erwartet er aus dieser Lage die „Frucht des Werkes"; konkreter gesprochen, die Bewährung der Gemeinde im Martyrium ist die erhoffte „Frucht". Dann liegt hier der gleiche Gedanke vor, der in 1 26 weiter ausgeführt wird; er kann um dieser Ausführungen willen nur flüchtig berührt werden[1].

Von einer Wahl spricht der Nachsatz[2]. Aber kann denn ein Gefangener sein Geschick wählen, der alles äußere Ergehen von dem Spruch der richterlichen Behörde, alles innere Verhalten von dem Willen Gottes, nichts aber von sich abhängig weiß? Dieses Wählen kann auch nicht in dem abgeschwächten Sinne verstanden werden, als sei ein Hinnehmen dessen gemeint, was nun verhängt ist. Pls. könnte sonst nicht fortfahren: „zwiefach bin ich gebunden". Diese Fortsetzung zeigt vielmehr, daß es sich nur in uneigentlichem Verständnis um ein Wählen handelt. Die Lage der Gemeinde zu Philippi und die eigene Haft stellen den Apostel gleichsam an einen Scheideweg. In dem Augenblick, da ihm aus seinem Martyrium die triumphierende Gewißheit unmittelbar naher Vollendung sich ergab, wird er sich dessen bewußt, daß er als Apostel an seine Gemeinde gebunden ist, die selbst führerlos sein Kommen verlangt zu haben scheint. Die Doppelheit der Verpflichtung erpreßt ihm den Ruf: „und was soll ich wählen", als gelte es, in der äußeren und inneren Ungewißheit, wo die dringlichere Pflicht liege, nun im Augenblick eines der Lose zu wählen, die der doppelte Zwang der Lage ihm darreicht. So spricht auch in diesem Satz die innere Sorge um das Geschick der Gemeinde; und man wird diesem Sachverhalt vielleicht am besten gerecht, indem man auch diese Worte als selbständige Frage faßt.

Die Antwort auf diese Frage gibt das unentschiedene „Ich weiß es nicht"[3], und mit ihr schließt sich dann eng das folgende zusammen: „zwiefach bin ich

[1] So läßt sich auch die syntaktische Frage vielleicht lösen. Macht man τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου zum Hauptsatz, so entsteht ein Parallelismus zu 21, der sachlich nicht berechtigt ist; denn 21 steht unter märtyrerhafter, 22 unter rein eschatologischer Anschauung. Darum bezieht sich auch τὸ ζῆν ἐν σαρκί wohl nicht auf διὰ ζωῆς (20 fin.) zurück, sondern bezeichnet eine neue Wendung des Gedankens. Sie ist nicht durch die unsicheren Aussichten des Prozesses, sondern durch die Sorge um die Gemeinde veranlaßt. Könnte er von ihr untrüglich „Frucht des Werkes" erwarten, so wäre sein „Bleiben nicht notwendiger". Also liegt in dem angeblichen Hauptsatz ein Moment der Unsicherheit, dem nur dadurch zu genügen ist, daß man ihn dem εἰ unterordnet. Deshalb empfiehlt sich entweder die von Debrunner angegebene Lösung (s. oben S. 59), oder man betrachtet 22 als Anakoluth, bei dem der εἰ-Satz nach Analogie von Rm 9 22 oder Act 23 9 sich zu einer Art von Fragesatz wandelt: Aber wenn das leibliche Leben, wenn dieses mir Frucht des Werkes bedeutet? In der Erregung über das Los der Gemeinde, von der 23 f. zeugen, wäre dann die Aposiopese des Nachsatzes erfolgt.

[2] B liest grammatisch korrekter: αἱρήσωμαι.

[3] γνωρίζω heißt sonst im NT durchweg „kund tun"; und diese Bedeutung, die durch die Art der Verbalbildung mit −ιζω bestimmt ist, ist auch in der Koine die geläufigere (s. Kühner-Blaß I 2. 262 4 d). Aber die Regel, daß die Verben auf −ιζω kausative Bedeutung tragen, wenn sie ein transitives oder intransitives gleichen Stammes neben sich haben, erleidet auch sonst manche Ausnahmen (s. Lietzmann zu I Kor 7 38); daher ist für γνωρίζω auch die Bedeutung „wissen, erfahren" möglich. Sie ist bezeugt in der LXX Prov. 3 5. 15 10 Hiob 4 16 Symm.; in der Koine P. Oxy. 705 39. 1024 18. 1643 8; Corp. Herm. 10 15; P. Mimaut bei Reitzenstein, Hell. Myst. Rel.[3] 286, § 2; auch Diogn. 8 5: ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισεν. An unserer Stelle könnte γνωρίζω höchstens

gebunden“[1]. Es erläutert diese Unentschiedenheit und es korrigiert zugleich die Inkonzinnität des „Wählens“.

Wenn schon bisher die Gedanken zu gleichsam abgehackten Sätzen und Bruchstücken von Sätzen drängten, so setzt sich das auch in den folgenden Worten fort. Ein abgebrochener Ausruf, ein prädikatloser Satz — solche Formen zeichnen lebendig die innere erregte Ungewißheit des Pls. Wenn aber bisher die zweifachen Möglichkeiten, die sich ihm bieten, beide gleich gewichtig schienen, ist hier ein leiser Unterschied angedeutet. Der Drang nach persönlicher Vollendung im Martyrium ist in einen Partizipialsatz gedrängt, die Verpflichtung für die Gemeinde erscheint in selbständigem Satze. So zeichnet sich schon in der Folge und Art der Sätze immer deutlicher ab, wie die Schale der Wage sich auf die Seite der Gemeinde senkt. Und in errungener Gewißheit kann alsdann Pls. davon sprechen, daß er „bleiben werde“.

1 23 Nicht mehr von der Freiheit einer Wahl, sondern von dem Zwang einer doppelten Bindung spricht Pls. Das Wort „gebunden“[2] scheint leicht auf seine äußere Lage anzuspielen. Aber wie bisher, so kümmert ihn auch jetzt nicht das äußerliche „Gefangensein“[3], sondern das innerliche, das Herz und Wünsche „von zwei Seiten her“ umfängt. Das Bild schließt jede Möglichkeit aus, als habe er sich in einem Für und Wider zu entscheiden. Sein künftiges Geschick ist von einer höheren Macht entschieden, und dem Apostel ist es allein aufgegeben „zu wissen“, was — von Gott her gesehen — das einzig Notwendige ist. Beides scheint notwendig: die Vollendung durch den Tod wie das Weiterleben mit der Gemeinde; denn in dem Komparativ „notwendiger“ ist eingeschlossen, daß auch der Gang zum Tode notwendig ist. Aber es ist sehr bezeichnend, daß Pls. zunächst nur von einem persönlichen Verlangen spricht, daß er es mit einem Worte bezeichnet, welches sonst bei ihm ein Begehren in malam partem ausdrückt[4]. Schon in dieser eigentüm-

bedeuten: „Ich kann es euch nicht sagen“, aber eben von dieser Möglichkeit enthalten die Worte nichts. So bleibt nur die andere Bedeutung, die mit γινώσκειν identisch ist. Dann ist es charakteristisch, daß nicht einfach ein ἀγνοῶ steht; οὐ γνωρίζω hat vielmehr den Sinn „es ist mir verschlossen“, und die Voraussetzung ist dann: Gott hat es mir nicht offenbart. So wird schon in diesem Wort der Gedanke des Wählens korrigiert. Zugleich ergibt sich von seiner Beziehung auf eine religiös objektive Offenbarung ein schöner Gegensatz zu dem folgenden συνέχομαι, das von menschlichen Regungen spricht.

[1] Einige Minuskeln, auch Theodoret lesen hier γάρ, die Fülle der Zeugen hat δέ. Es ist der umgekehrte Fall wie 1 19: οἶδα γάρ, s. o. S. 50, Anm. 6. Das δέ ist also explikativ und der Satz nur durch ein Komma von dem Vorhergesagten zu trennen.

[2] συνέχω bei Pls. nur noch II Kor 5 14. Es ist den LXX in vielfachen Bedeutungen geläufig. Sie leiten sich alle aus der Grundbedeutung „zusammenhalten“ her; daher entweder „binden, verschließen“, auch bedrängen, oder „zusammenfassen, bestimmen“. Zum ersten vgl. Hiob 3 24: δακρύω δὲ ἐγὼ συνεχόμενος φόβῳ; zum zweiten Sap. Sal. 1 7: πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς. Die gleiche Bedeutung auch Test. Rub. 4 3; Test. Jud. 18 4; Test. Jos. 1 5 7 2 14 3 (s. nächste Anm.); Test. Benj 8 3: ὁ καθαρὸς νοῦς ἐν τοῖς μιασμοῖς τῆς γῆς συνεχόμενος μᾶλλον οἰκοδομεῖ, αὐτὸς δὲ οὐ μιαίνεται. Im NT steht es vor allem in der Bedeutung „fesseln“, „peinigen“, so Mt 4 24 Lk 4 38 8 37. 45 19 43 Act 28 8; „verschließen“ Act 7 57 18 5, „bedrängen“ Lk 12 50 II Kor 5 14 (s. Windisch z. St.). So enthält das Wort den tiefen Gedanken der „Gebundenheit“ als bleibender religiöser Verpflichtung und als immerwährenden Impulses. Hier ist das Bild wohl so gedacht, daß Pls. von zwei Seiten her festgehalten, reglos harren muß, was ihm beschieden ist (vgl. Vincent, Kennedy z. St.).

[3] συνέχω steht vom Halten der Gefangenen Lk 22 63 (vgl. Deißmann, Bibelstudien 158), dann Test. Jos. 14 3: τί συνέχεις τὸν αἰχμάλωτον . . . ἐν δεσμοῖς . . .

[4] So vor allem Rm 1 24 6 12 7 7. 8 13 14 Gal 5 24. In Gal 5 16 Kol 3 5 I Thess 4 5 ist sein negativer Sinn noch durch besondere Zusätze verdeutlicht. In bono sensu steht

lichen Färbung der Worte ist das Wissen um die kommende Entscheidung angedeutet. Sie erklärt es auch, daß die beiden Möglichkeiten nicht mehr als ein Entweder-Oder erscheinen.

Nach „Abscheiden" drängt die Sehnsucht des Pls. Das griechische Wort[1], das nur hier begegnet, ist ein auch in der Koine gebräuchlicher Euphemismus für „sterben"; es ruft das Bild eines Aufbruches zur Reise herauf, sei es nun einer Reise über das Meer, zu der Schiffe die Anker „lösen", oder einer Wanderung zu Land, zu der die „Zelte abgebrochen werden" müssen. Vielleicht ist der bildliche Sinn nicht mehr konkret empfunden; immerhin hat Pls. auch sonst davon gesprochen, daß der Leib ein „Zelthaus" sei, das einmal abgebrochen wird (II Kor 5 1).

Aber dieses Abbrechen ist kein Ende, sondern mit ihm wird ein neues Ziel gesetzt, „mit Christus zu sein"[2]. Diese Wendung spricht in aller ihrer Knappheit von der überwältigenden Herrlichkeit des jenseitigen Reiches, in dem der Märtyrer mit Christus wie der Freund mit dem Freunde ewig vereint ist; vor ihr wird das „leibliche Leben" zu dem dunklen Bereich, das nur die einzige Sehnsucht „abzuscheiden" dem Gläubigen beläßt. So ist denn hier deutlicher von der Größe des „Gewinnes" die Rede, den das Martyrium seinem Träger sichert. Zu ihr führt keine mystische Sehnsucht, sondern eine klare göttliche Offenbarung. Darum begreift sich der das Satzgefüge sprengende, abrupte Ruf: „denn weit, weit besser ist es"[3]. In der fast unübersetzbaren Häufung sich steigernder Worte[4] bricht die Innigkeit und Leidenschaftlichkeit der Märtyrersehnsucht elementar durch. Und dennoch rückt zugleich das Wort „besser" dieses Verlangen in ein eigentümliches Licht. Es bezieht den Sinn des Todes rein auf den Bezirk persönlicher Wünsche und Hoffnungen. Aber

---

es nur I Thess 2 17. In solchem freien Sinn kennt es vor allem die Koine (vgl. Deißmann, Bibelstudien 273ff.). Ohne ein negatives Vorzeichen steht es auch Lk 22 15 Joh 8 44. Auch die LXX kennen das Wort in doppelter ethischer Wertung, positiv (Ps 37 9 102 5 126 5 Prov. 10 24 11 23 u. ö.) und negativ (Ps 9 24 111 10 Prov. 6 25 u. ö.); dagegen in nur negativem Sinne die Testam. d. 12 Patr. (häufig). Die Konstruktion ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς ist gut griechisch; vgl. Thuk. 4 81. In DEFG, den Repräsentanten der „Koine", fehlt übrigens das εἰς.

[1] ἀναλύειν ist „aufbrechen", vgl. P. Tor. I 1 II 16; P. Par. 15 29. 22 29; P. Lond. 44 17. Als Bild für „sterben" begegnet es z. B. Lucian, Philopseudes 14: ὃς καὶ ὀκτωδεκαέτης ὢν ἀνέλυε καὶ τὴν φυσικὴν ἀκρόασιν μετεληλύθει εἰς τέλος, IG XIV 1794 2 καὶ πῶς μοι βεβίωται καὶ πῶς ἀνέλυσα, μαθήσῃ. Das von Luther gewählte Wort „abscheiden" trifft also den genauen Sinn von ἀναλύειν. Einen verwandten Sinn trägt das schöne Wort Epiktets I 9 16: ἄνθρωποι, ἐκδέξασθε τὸν θεόν. ὅταν ἐκεῖνος σημήνῃ καὶ ἀπολύσῃ ὑμᾶς ταύτης τῆς ὑπηρησίας, τοτ' ἀπολύεσθε πρὸς αὐτόν. Vgl. auch II Tim 4 6: ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν

[2] Vgl. Lohmeyer, Σὺν Χριστῷ (Festschrift für Adolf Deißmann 218–258).

[3] Das γάρ lassen aus ℵ*DEFGKLP, die Versionen vg. go. syr. aeth. Chrysostomos, Theodoret; es findet sich in ℵ^{a}ABC Ambrs. Aug. Die Auslassung hat offenbar den Sinn, die syntaktische Schwierigkeit zu beseitigen; dem dient auch die Fortlassung von εἰς vor τὸ ἀναλῦσαι in DEFG, so daß folgende korrekte und elegante Konstruktion möglich wird, die H. E. G. Paulus empfahl: συνέχομαι δὲ, ἐκ τῶν δύο τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων: τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον· τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς. Statt πολλῷ lesen D*EFG Dictorin πόσῳ.

[4] Sie ist auch im klass. Griechisch möglich, z. B. Eurip. Hek. 377: θανὼν δ' ἂν εἴη μᾶλλον εὐτυχέστερος ἢ ζῶν. Mehr bei Wettstein z. St. u. zu Mk 7 36. Im NT vgl. Mk 7 36 II Kor 7 13, bei den Apost. Vätern Herm. Sim. IX 28 4, I Klem 48 6. Vgl. Blaß-Debr.^{5} § 246, auch 60 3.

ist in ihm wirklich nur die Erfüllung einer individuellen Sehnsucht gesetzt? Hat nicht Pls. soeben davon gesprochen, daß „jetzt Christus verherrlicht werden wird an meinem Leibe, sei es durch Leben oder Tod"? Doch hier ist genauer zu unterscheiden: Der sachliche Sinn, den Gott oder Christus dem Märtyrer verleiht, bekundet sich in Zeugen und Leiden; beides macht an dem Märtyrer für Gemeinde und Welt „Christus" offenbar. Der Tod kann dieser Offenbarung nichts hinzufügen, sondern sie nur bestätigen. Wenn er aber „Gewinn" ist, so ist er es allein für den Märtyrer. Für ihn allein ist er die Krönung des Martyriums, aller Seligkeit des ewigen „Mit-Christus-seins" voll. So vollendet sich in ihm wohl sein persönliches Geschick, aber nicht auch zugleich der Triumph Christi über die Welt; wohl sein persönliches Heil, aber nicht die gegenständliche Offenbarung des Evangeliums. Darum ist der Tod wohl für Pls. ein Gewinn und „weit, weit besser"; aber aus den letzten Gründen der Sache Christi heraus entbehrt er der sachlichen Notwendigkeit.

So begreift es sich, daß Pls. von dem „Besseren" des Todes spricht. Das Wort ist in dem Pessimismus hellenischer, helleniſtischer und jüdischer Lebensbetrachtung heimisch; von allen Seiten klingt es: „Besser sterben als leben"[1]. Durch solche fast sprichwörtlich gewordenen Wendungen mag Pls. zu dem Wort mitgetrieben sein. Aber ebenso deutlich ist der grundsätzliche Unterschied der Motive, die die Urteile über den Tod tragen. Dort drängt die als unerträglich empfundene Last und Verzweiflung des Lebens zur Verherrlichung des Todes, der aus diesem Gegensatz den Charakter seliger Ruhe empfängt; hier ist auch das Leben schon von göttlichem Sinn durchdrungen und der Tod nur ein weiterer Schritt zur persönlichen Vollendung dieses Sinnes. Es ist die eigentümliche Größe dieser Sätze, daß sie diesen Schritt zur persönlichen Vollendung verschmähen, um den Weg durch das „Leben im Fleisch" zu wählen, das der Sache Christi „notwendiger" ist. So führt die gleiche der Sache hingegebene Gesinnung, für die das Martyrium ein Triumph Christi war, aus dem Bezirk des Martyriums heraus zum Dienst an der Gemeinde.

1 24 Die Schwere dieses der Sache dargebrachten Opfers, vor der das Opfer des Lebens leicht wiegt, ist in den nächsten Worten deutlich spürbar. Ein „Bleiben" ist gefordert, nicht mehr ein Wandern zum ewigen Ziel; man darf um dieses Gegensatzes willen das griechische Wort als ein „Stille-stehen", „Auf-der-Stelle-bleiben" interpretieren. Aber dieses „Bleiben" heißt — was die Schwere des geforderten Opfers vermehrt — ein „Bleiben im Fleisch"[2]. „Fleisch" ist der Inbegriff von Geschichte und Welt[3], und darum bedeutet es die Trennung von jener anderen göttlichen Welt, in der die Gläubigen ewig „mit Christus sind", und die Verbindung des Einzelnen mit der Erde, auf der sie „fern vom Herrn sind" (II Kor 5 6). Aber neben dieser gleichsam lokalen Bedeutung tritt hier stärker eine personale hervor, ähnlich wie schon im AT Tod und Hölle bald als Örtlichkeiten bald als Personen vorgestellt werden[4]. Das „Fleisch" erscheint als die Macht, „bei der" Pls. zu bleiben hat wie der Legionär bei seinem Befehlshaber[5]. Pls. spricht auch sonst von

[1] Vgl. Herod. 1, 31: ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν; Plato Gorg. 492 E; Galen, de fac. Med. Simpl. 2: ἄμεινον αὐτῷ κρίνοντες τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῆν τοιούτῳ. Vgl. auch JesSir 40 28. Mehr bei Wettstein z. St.

[2] So daß auch die Bilder ἀναλῦσαι und ἐπιμένειν einen bewußten Gegensatz bilden.

[3] Vgl. Lietzmann, Exk. zu Rm 8 11.

[4] Vgl. Lohmeyer, Offb Joh zu 1 18. Im AT vgl. Ps 48 15 Hos 13 14.

[5] Denn es heißt ἐπιμένειν τῇ σαρκί, nicht ἐμμένειν τῇ σ. oder μένειν ἐν τῇ σαρκί. Das Verbum ἐπιμένειν bedeutet sonst „sich aufhalten" Act 10 48 21 4. 10 28 12. 14 I Cor 16 7. 8;

der drückenden Befehlsgewalt etwa der „Sünde“[1], aber er weiß dann auch zu rühmen, daß der Gläubige von ihr durch Christus befreit ist. So gewinnt der Ausdruck[2] einen eigentümlichen Doppelsinn. In dem Augenblick, in dem der Tod ihn in alle Freiheit zu führen schien, wird es gefordert, sich gleichsam wieder unter das alte und verhaßte Joch zu beugen. So ist die Wendung von der Bitterkeit eines persönlichen Schmerzes getragen. Was ihn zu stillen und aufzuheben vermag, ist ein Doppeltes: der Gedanke an die sachliche Notwendigkeit des „Weiterlebens“ und damit eng verbunden der Gedanke an die Gemeinde zu Philippi.

Die Verbindung beider Gedanken ist freilich nicht ohne weiteres deutlich. „Weiterleben“ scheint neues Wirken im Dienste des apostolischen Berufes bedeuten zu müssen; in dieses Wirken ist wohl auch die Gemeinde zu Philippi eingeschlossen. Aber wichtiger ist nach der Art der paulinischen Mission und ausdrücklichen Worten die Gewinnung neuer Bekenner als die Stärkung der schon Gewonnenen. Und dennoch besteht die „Notwendigkeit“ „um euretwillen“. Man darf den Sinn dieses „ihr“ auch nicht verblassen, als seien gleichsam in den Philippern alle gegenwärtigen und künftigen Gläubigen gemeint[3]. Was hätte dann noch die Erwähnung einer „Reise zu euch“ für einen Sinn? So muß in der konkreten Lage der Philippergemeinde ein dringliches Motiv der Notwendigkeit gelegen sein, um dessentwillen Pls. sogar die Krone des Martyriums auszuschlagen vermag. Es ist weniger eine innere Haltung der Gemeinde als die äußere Situation, welche die Dringlichkeit begründet. Verfolgungen der Gläubigen sind ausgebrochen; es sind die ersten, von denen wir innerhalb des Kreises der paulinischen Gemeinden wissen. Und in ihnen steht diese Gemeinde ohne ihren Apostel und auch ohne ihren bisherigen Leiter Epaphroditus. Ihr zu helfen und beizustehen, ist die „notwendige“ Pflicht des Apostels. Aber wichtiger noch als diese äußere Drohung ist auch hier der religiöse Sinn, der sich mit ihr verbindet. Steht auch die Gemeinde im Martyrium, so hat sie mit seiner Not auch an seiner Gnade teil. Darum konnten die Gläubigen zu Philippi schon im Proömium als die bezeichnet werden, die „mit mir Gefährten der Gnade sind“. Darum schließt „das Leben im Fleisch“ in sich, daß aus solcher Gnade „Frucht des Werkes“ reifen werde. Darum endlich kann zum Schluß dieses Abschnittes „der Ruhm“ der Gläubigen zu Philippi unmittelbar mit dem Apostel verbunden werden, als gehöre er ihm.

So sind es in zweifachem Sinne Schicksalsstunden des urchristlichen Evangeliums. Hier beim Apostel wie dort bei seiner Gemeinde steht es zur Entscheidung, einer Entscheidung, die nicht historisch, sondern eschatologisch zu verstehen ist. In dieser seltsamen Doppellage gehört Pls. zu seiner Gemeinde; wichtiger als sein persönliches Heil ist das Heil des „Werkes“. Es wird aber zugleich deutlich, wie hinter diesen abrupten Sätzen eine leidenschaftliche Erregung glüht. Sie zuckt hier gleichsam nur auf, um im dritten Kapitel mit explosiver Gewalt auszubrechen. Sie gilt niemals der Haltung der Gemeinde, sondern immer ihrer äußeren Lage und den Gefahren, mit denen sie den Einzelnen bedroht. Deshalb kann hier auch zunächst in zuversichtlichem Tone fortgefahren werden.

---

mit einem Partiz. verbunden bezeichnet es eine andauernde Tätigkeit Joh 8 7 Act 12 16. In übertragenem Sinne steht es: Rm 6 1 ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, 11 22 τῇ χρηστότητι, 11 23 τῇ ἀπιστίᾳ, Kol 1 23 τῇ πίστει, I Tim 4 16 τῇ διδασκαλίᾳ.

[1] Vgl. besonders Rm 6 6. 17. 19. 20 (auch Tit 3 3) und Deißmann, Pls.² 134ff.

[2] Der Text ist hier schwankend. Abendländische und Koinezeugen (BDEFGKL, Theodoret, Theophylakt) haben ἐν τῇ σαρκί, ℵACP Min. Clem. Orig. Chrys. τῇ σαρκί. Eine Entscheidung ist kaum zu treffen. Der sonstige Gebrauch des Pls. spricht für den Dativ (s. vor. Anm.); so wäre es möglich, daß ΕΠΙΜΕΙΝΑΙΕΝ, wie B hat (Aor. in Angleichung an ἀναλῦσαι?) aus ΕΠΙΜΕΝΕΙΝ entstanden ist (so vermutet Dibelius). Möglich ist aber auch, daß das ἐν durch die Endsilbe von ἐπιμένειν gleichsam absorbiert ist (so Meyer, ähnlich B. Weiß, Textkritik. z. St.).

[3] So mit Grotius z. B. Meyer, B. Weiß; dagegen Haupt.

1_{25} Der breit angelegte Satz ist seiner Form und seinem Inhalt nach der Periode $1_{19.20}$ parallel: beide Male steht ein „ich weiß, daß . . .“ an der Spitze und dient der „Daß“-Satz der Weiterführung von dem persönlichen Ergehen zur sachlichen „Freude des Glaubens“; hier wie dort ist das letzte Ziel, das hinter ihr auftaucht, eschatologisch bedingt und führt zu dem Dasein des Apostels zurück. Dort ist der Weg der unmittelbare des Martyriums, hier der mittelbare durch und mit der Gemeinde. Aber in beiden Sätzen handelt es sich zuletzt um die zuvor ausgesprochene große Devise: „Wie allenthalben, so auch jetzt wird Christus verherrlicht werden.“

Der Anfang des Satzes stellt eine scheinbar geringfügige syntaktische Frage: Bezieht sich das Demonstrativpronomen auf die vorhergehenden Worte, so daß es zusammen mit dem Ausdruck des Vertrauens das „ich weiß“ begründet, oder weist es auf den Daß-Satz als den Inhalt, so daß es zu dem „ich weiß“ gehört und das Partizipium die Art dieses Wissens beschreibt[1]? Hinter dieser syntaktischen Frage aber verbirgt sich das tiefere sachliche Problem, welches der sichere Grund dieses „Wissens“ sei. Pls. redet häufig von einem Wissen, und sein Gegenstand ist alsdann ein in Erfahrung und Geschichte Gegebenes oder ein im Glauben Gesetztes, zeitliche Ereignisse oder zeitlose Grundsätze. Wo einmal das Wissen auf Zukünftiges sich bezieht — es ist sehr selten der Fall[2] —, da ist dieses Zukünftige die schlichte und notwendige Folge gläubiger Erfahrung. Hier ist der Inhalt des Wissens ein zukünftiges Geschehen; und die Sicherheit seines Eintretens hängt nicht von der Gewißheit des Glaubens ab[3]. So wäre dann „solche Zuversicht“ der Grund des Wissens, und diese Wendung wiese auf das Vorangegangene zurück? Doch Zuversicht fordert einen sachlichen oder persönlichen Grund; aber der Gedanke, daß das Bleiben des Pls. „um euretwillen notwendiger ist“, enthält eine Forderung[4]. Dann kann aber „in solcher Zuversicht“ überhaupt nicht den Grund, sondern allein die Art des Wissens angeben wollen, und dieses „ich weiß“ ist in sich selbst begründet, d. h. es ist prophetisch. Denn der Prophet, wie ihn etwa in urchristlicher Zeit Agabus darstellt (Act 11_{28} 21_{10}), weiß mit untrüglicher Sicherheit auch um Dinge, die erst in Zukunft sich ereignen werden. Daß Pls. das Charisma der Prophetie nicht fremd war, scheint aus I Kor 14 hervorzugehen. Wenn er aber sonst kaum sich auf prophetisches Wissen gründet, so muß an dieser einen Stelle auch ein besonderer Grund mitspielen. Es ist wiederum die Anschauung, die das Martyrium trägt; nach ihr empfängt der

---

[1] Für die erste Verbindung treten ein: Ambros. Oekum., Calvin, Grotius, Hoelemann, B. Weiß; für die zweite: Luther, Haupt, Dibelius.

[2] Nur noch Rm 15_{29}: οἶδα δὲ ὅτι . . ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι. Denn Kol 3_{24}: εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας ist ein eschatologischer Glaubenssatz.

[3] Es ist daher begreiflich, daß man äußere Gründe erfand, um dieses Wissen um die Zukunft zu begründen; etwa diesen: Pls. habe während der Abfassung des Briefes bestimmtere Nachrichten über den Ausgang seines Prozesses erhalten; oder andere. Aber von alledem ist nichts angedeutet (vgl. auch Dibelius z. St.). Die andere Möglichkeit der Erklärung ist, die Stärke der ausgesprochenen Gewißheit zu mindern. So übersetzt Grotius: scio me hoc sperare.

[4] Man müßte also schon auf 20 fin. oder 22 zurückgehen, aber abgesehen von der Schwierigkeit, daß τοῦτο kaum so weit zurückweisen kann, bleibt das sachliche Bedenken, daß jene Sätze gläubiger Gewißheit nicht die Bestimmtheit der empirischen Aussage: „Ich werde bleiben“ verbürgen können.

Märtyrer, der unter der „Spende des Geiſtes“ ſteht, die Gabe der Weisſagung und ordnet ſich ein in die Reihe der Propheten, die immer in der Geſchichte verfolgt wurden. So vermag auch Pls. prophetiſch zu wiſſen, daß er „bleiben werde“; es iſt die Gnade des Martyriums, die ihm ſolches Wiſſen verleiht[1].

Es ſcheint als färbe dieſer märtyrerhafte Sinn auch noch die folgenden Worte, die dennoch dem Martyrium entſagen[2]. Doppelt ſind zunächſt in deutlichem Wortſpiel die Prädikate des Nebenſatzes geſetzt, als müſſe die Sehnſucht nach dem Martyrium unterdrückt werden. Denn Märtyrer ſein heißt ja, von aller Laſt und Sehnſucht des „Weilens“ frei werden; es heißt in die perſönliche, aller Feſſeln des leiblichen Daſeins ledige Gemeinſchaft mit Chriſtus einzugehen. „Weilen und Verweilen“[3] bedeutet die Gebundenheit an die Gemeinde und die Opferung perſönlicher Vollendung; erſt die Vollendung der Gemeinde, die im Dunkel der Paruſie des Herrn verborgen liegt, befreit wieder von allem „Verweilen“. Darum tritt auch zunächſt ein anderes Ziel an die Stelle der eſchatologiſchen Vollendung: „zu eurer Förderung und Freude des Glaubens“, und dieſes Ziel iſt „euch allen“ geſtellt. Wieder iſt hier wie im Proömium das Wort „alle“ ſeltſam betont. Es bezeichnet nicht etwa alle Gläubigen, wo immer ſie ſich in der Welt finden[4], ſondern die Summe aller Glieder der Gemeinde zu Philippi. Und das Wort „alle“ kann betont werden, weil, wie der nächſte Abſchnitt zeigt, die ausgebrochenen Verfolgungen die Gemeinde innerlich zu ſcheiden drohen. Schwingt aber ſchon hier der Gedanke an das Martyrium der Gemeinde mit, ſo beſtimmt er auch die folgenden Wendungen. „Fortſchreiten“ bedeutet dann, von dem Wege des Martyriums ſich nicht abdrängen laſſen, ſondern in innerer und äußerer Feſtigkeit ihn zu Ende gehen; und „Freude des Glaubens“ iſt dann die aus dieſem Leiden erwachſende Freude, wie ſie dieſer ganze Brief allein kennt[5]). So gehören die beiden

---

[1] Auch Apk 19 10 ſind Märtyrer und Prophet Wechſelbegriffe: ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστιν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας; vgl. meinen Kommentar z. St.

[2] παραμενῶ leſen ℵABCD*EFG Min., συμπαραμενῶ D^{c}EKLP Chryſ. Theod. Theoph. Die Mehrzahl der Zeugniſſe ſpricht alſo für παραμενῶ (ſo auch Lachmann); hinzu kommt, daß dieſes das ſeltenere, συμπαραμενῶ das geläufigere Wort für „am Leben bleiben“ iſt.

[3] μένειν und παραμένειν werden bei Pls. ſonſt nie von der Kontinuität des äußeren Daſeins gebraucht. Die Bedeutung iſt aber in der Koine häufig (Dio Chryſ. I 62 8; 333 29; auch ſchon Herod. 1 30; Platon, Phaed. 62 E 86 C: τὰ δὲ λείψανα τοῦ σώματος ἑκάστου πολὺν χρόνον παραμένειν; vgl. auch Schmid, Atticismus I 132). Die Worte ſind dann in ſtrengem Sinne zu faſſen: Pls. will bei den Philippern bleiben, und keinerlei miſſionariſche Pläne beſtimmen hier ihren Sinn. Das bedeutet freilich nicht, daß er in Philippi „ein Sitzen auf dem Altenteil“ (Haupt) erwartet, ſondern daß er mit der Gemeinde der Paruſie des Herrn harren will (ſ. zu 1 26). In παραμένειν ſchwingt vielleicht noch ein beſonderer Sinn mit; es bedeutet in der Koine nicht ſelten „dienen“, z. B. P. Flor. I 44 9 (158 n. Chr. und vgl. die Note Vitellis, der aus Gregors v. Nazianz Teſtament zitiert: αὐτῇ παραμεῖναι τὰς κόρας μέχρι τοῦ τῆς ζωῆς αὐτῆς χρόνου); P. Petr. III 22 21 (ebenfalls ein Teſtament, aus dem Jahre 236 v. Chr.) beſtimmt, daß die Sklaven frei ſein ſollen, ἐάμ μοι παραμείνω[σιν ἕ]ως ἂν ἐγὼ ζῶι, BGU IV 1126 8 (8 v. Chr.). P. Tebt. II 384 21, P. Oxy. IV 724 13 (155 n. Chr.). Vgl. auch Syll.^{2} 850 5 (173/2 v. Chr.) und ^{3} 1209 24 (101/100 v. Chr.): ἀφῆκεν ἐλεύθερον παραμείναντα αὐτῷ τὸν τᾶς ζωᾶς χρόνον. S. Moult.-Mill. Voc. s. v.

[4] So Haupt.

[5] Die ſtrenge Korreſpondenz zwiſchen τὴν ὑμῶν προκοπὴν und χαρὰν τῆς πίστεως leitet darauf, beide Genetive als Gen. ſubj. zu beſtimmen. Dann wäre es der Glaube, der wie eine perſönliche Macht vorgeſtellt, „Freude“ haben würde, und die Aufgabe

nominalen Wendungen eng zusammen; auch sie sind von dem Sinn des Martyriums bestimmt. Wäre es anders, so bliebe es unerklärlich, warum dies „Bleiben" des Apostels nirgends den Gedanken an die Fortsetzung seines missionarischen Werkes wachruft, die ihn nach Rm 15 vor allem in das westliche Mittelmeerbecken treiben würde, sondern den alleinigen Sinn in der äußeren und inneren Verbindung mit der Gemeinde zu Philippi erfüllt finden läßt.

1 26 Darum auch kann sich unmittelbar die Erwähnung eines eschatologischen Zieles anschließen. Denn nur den Trägern des Martyriums ist es gegeben, gleichsam in geradem Lauf von dem Leben in der Zeit zu der eschatologischen Herrlichkeit durchzudringen. Der eng verknüpfte Finalsatz schwingt um den Begriff des „Ruhmes"[1]. Er gehört zu den paradoxen Lieblingswendungen des Pls., die von erfahrener Gnade sprechen, wo sie die eigene Leistung vorauszusetzen scheinen. Denn „Ruhm" ist nichts anderes als das Bewußtsein, von Gott beschenkt zu sein — und dieses Bewußtsein ein Leben lang zu tragen und zu bewahren, ist Pflicht und Gnade zugleich. So spricht die Wendung davon, daß Bekennen in Wort und Werk notwendig und wirklich sei. Jegliches Tun, in das der Glaube eingeht, dient solchem „Ruhme". Niemals entscheidet das Material, an dem gehandelt wird, niemals auch das menschliche Motiv allein, sondern immer dieses eine Moment, das dem Handeln vor Gott gegenständliche Gültigkeit verleiht und dadurch zum „Ruhme" des Einzelnen und der Gemeinde wird. Es ist bezeichnend, daß dabei von „Wachsen" noch die Rede sein kann, mag auch das Wort schon abgeblaßten Sinnes sein. Denn die Bedingungen, auf denen „der Ruhm" ruht, scheinen den Gedanken eines Wachsens und damit eines zeitlichen Prozesses auszuschließen. Gott hat einem jeden „das Maß des Glaubens zugeteilt" (Rm 12 3). Wenn dennoch hier davon gesprochen wird, so prägt sich darin nur der Nachdruck aus, den Pls. auf die sittliche Bewährung legt. Diese schließt den Gedanken eines ununterbrochenen Wachsens in der Zeit ein, die religiös metaphysische Begründung schließt ihn aus[2].

Die folgenden präpositionalen Wendungen bestimmen den Gedanken des „Ruhmes" näher. Ruhm lebt nicht mehr in dem Bezirk von Leben und Geschichte; er ist nur in der Sphäre des Glaubens möglich, und jede Tat, die ihm dient, ist „in Christus Jesus" getan. Und dieses „In Christus" schließt den ganzen Reichtum der gläubigen Betrachtung in sich. Ruhm ist „in ihm", weil Christus die Möglichkeit und Wirklichkeit des Glaubens spendet, er ist auch durch ihn, weil die Kraft und das Ziel des Glaubens er selber ist. Aber dieser ersten grundsätzlichen Bestimmung folgen noch weitere, die auf den

des Pls. wäre nach der Seite der Gläubigen wie der Sache des Glaubens bezeichnet. Solche Fassung scheint angesichts 1 27 (s. z. St.) durchaus möglich und würde trefflich zu der Situation des Martyriums stimmen, dessen entscheidender Sinn nicht in der Bewährung seines Trägers, sondern in dem Triumph der Sache liegt. Doch ist dieses Verständnis nicht weiter sicher zu stellen.

[1] Vgl. meinen Aufsatz: „Danken" (erscheint in ZntW 1928).

[2] Vielleicht liegt auch in dem Wort die Andeutung, daß der Ruhm, den Gott dem Gläubigen ins Herz gelegt hat, sich in Wort und Tat objektiviere und so gleichsam über das Gefäß des Herzens überfließe. Dazu bieten die Oden Salomos zahlreiche Parallelen, z. B. 26 1: Ich sprudle Lobpreis dem Herrn, dem ich bin sein eigen; 8 1: Öffnet die Herzen, öffnet sie dem Preise des Herrn; eure Liebe wachse vom Herzen bis zu den Lippen, dem Herrn Früchte heiliger Freude zu bringen und wachend in seinem Lichte zu singen. Vgl. auch Apk Esra 9 31 (IV 2 3 Violet und s. zu 3 3).

Apostel sich beziehen. Der Ruhm der Gemeinde ist auch „in ihm" überschwenglich. Was bedeutet diese Wendung „in mir"[1]? Die betonte Gleichheit der Präpositionen zwischen „in Christus" und „in mir" verpflichtet dazu, auch ein verwandtes sachliches Verhältnis anzunehmen. Wie Christus die letzte Möglichkeit und das letzte Ziel jeglichen Ruhmes ist, so bezeichnet auch die Person des Apostels eine Möglichkeit und ein Ziel dieses Rühmens. „Durch ihn" wird der Ruhm der Gemeinde gemehrt, damit er „zu ihm" sich wende und „an ihm" bleibe. So sagt die Wendung kaum etwas anderes als das spätere Wort (4 1): „Ihr seid meine Freude und mein Kranz", und bestätigt damit die unlösliche religiöse Verbindung, die durch den Begriff des Ruhmes zwischen Apostel und Gemeinde gestiftet ist. Pls. ist also der Mittler, durch den alle Gabe des Glaubens zu der Gemeinde kommt; und von ihr nimmt alles Leben und aller „Ruhm" seine Richtung auf ihn und durch ihn auf Christus. So schließt auch dieses „in mir" wie „in Christus Jesus" eine Fülle von Beziehungen ein und es begreift sich, weshalb beide Wendungen mit gleicher Präposition hart nebeneinander gestellt sind. Es ist geschichtlich bestimmt im Sinne eines „durch mich", und es ist eschatologisch bestimmt im Sinne eines „an mir". So begreift es sich, daß das „Leben im Fleisch" auch „Werkesfrucht" bedeutet.

Fast überraschend schließt sich daran die letzte Wendung: „wenn ich wieder zu euch komme"[2]. Ist denn die Gewißheit seines „Weilens und Verweilens" derart begründet, daß sie ihm gestattet, Reisepläne zu entwerfen? Äußerlich ist das keineswegs der Fall. Der Ausgang des Prozesses liegt noch ganz im Ungewissen, und Pls. rechnet nach wie vor mit seinem Tode, als sei er das Wahrscheinlichere (2 17). Es kommt hinzu, daß der Gedanke des „Bleibens" nirgends weitere missionarische Pläne auslöst. Es ist um der philippischen Gläubigen willen „notwendig" und scheint in dem Zusammensein mit ihnen sein Ziel und Ende zu haben. Und wo fände sich sonst Ähnliches aus den Jahren rastloser Wirksamkeit des Pls., in denen er Gemeinden gründet, um sie bald wieder zu verlassen und später nur auf der Durchreise wieder zu besuchen? So muß diese Reise ein besonderes religiöses Ziel haben, weit über die seelsorgerliche Stärkung der Gemeinde hinaus. Und dieses Ziel kann nur durch die Situation in Philippi bedingt sein. Die Gemeinde steht in Verfolgungen; diese ihre Not ist ein Zeichen besonderer göttlicher Gnade. Wie das Martyrium nun für den Einzelnen der Weg zur persönlichen Vollendung ist, so ist es für die Gemeinde der Weg zur eschatologischen Vollendung. Da aber die Gemeinde bei der Parusie des Herrn nicht ohne ihren Apostel sein kann[3],

[1] Die Wendung beginnt formal ein Spiel mit Präpositionen, wie es Pls. liebt (ἐν ~ διά ~ πρός), trotzdem eine Partizipialkonstruktion, etwa πάλιν πρὸς ὑμᾶς παρόντι, klarer und griechischer Sprache angemessener wäre. Aber gerade dann ist die doppelte Setzung eines ἐν auffallend. Ἐν ἐμοί steht zudem zwischen dem zeitlosen ἐν Χριστῷ und dem zeitlich bestimmten διὰ τῆς παρουσίας κτλ. Deshalb genügt die Erklärung nicht, daß durch die seelsorgerliche Tätigkeit des Pls. (dieses wäre mit ἐν ἐμοί = „durch mich" gemeint) der „Ruhm" der Gemeinde groß werde.

[2] παρουσία steht dabei in dem nichtreligiösen Sinne, den es auch bei Pls. haben kann, wie es ihn in der Koine gewöhnlich hat. Es bezeichnet sowohl die Ankunft (daher πρὸς ὑμᾶς) wie die Anwesenheit. Für den Koinegebrauch vgl. die Beispiele bei Moulton-Milligan und Preuschen-Bauer[2]; für die LXX s. Neh 2 6 (A) Judith 10 18 II Makk 8 12 15 21 III Makk 3 17. S. noch Dibelius[2] Exk. zu I Thess 2 20; Deißmann, Licht von Osten[4] 314f.

[3] Vgl. auch II Kor 11 2.

so wird es notwendig, daß der Apostel mit ihr räumlich vereint sei. Diese Reise steht also wie der ganze Finalsatz, in dem sie erwähnt wird, unter eschatologischen Gesichtspunkten. „Der Herr ist nahe!“ (4 5). Darum die Gewißheit, bald zu ihr kommen zu können. So begreift es sich, daß an diese Reise keinerlei Überlegungen sich knüpfen, weder ob sie empirisch möglich, noch ob dadurch eine weitere missionarische Wirksamkeit gegeben sei. Sie hat in der Lage, in der die Gemeinde zu Philippi steht, ihre einzige „Notwendigkeit“ und damit auch ihr letztes Ziel.

Jetzt erst wird es ganz deutlich, warum Pls. zwischen zwei Möglichkeiten wählen zu müssen glaubt und sich für die entscheidet, die ihn der Gemeinde zurückgibt. Sein augenblickliches Martyrium an fremdem Ort, wo keine ihm zugehörige Gemeinde ihn umgibt, bedeutet in aller Fülle göttlicher Gnade dennoch Einsamkeit; es verleugnet gleichsam das Werk, das der ihm von Gott gegebene Sinn seines Daseins ist. In der Gemeinde zu Philippi winkt ihm wiederum ein Martyrium; hier liegt es in der Linie, die nicht nur ihm, sondern zugleich seinem Werk vorgezeichnet ist. Darum kann er gewiß sein, von dem gegenwärtigen Martyrium der Einsamkeit in ein kommendes der Gemeinsamkeit eilen zu können, das nicht nur ihn, sondern ebenso seine vertrauteste Gemeinde begnadet.

II. Die Gemeinde im Martyrium (1 27 — 2 16).

Wenn es sonst eine Gewohnheit des Pls. ist, die wohl aus missionarischer Praxis sich erklärt, seinen Briefen bestimmte sachliche Themen zu geben und alsdann diesen Darlegungen praktisch-sittliche Mahnungen folgen zu lassen, so behält auch in diesem neuen Abschnitt der Philipperbrief seine charakteristische Sonderart. Mit fast überraschender Unmittelbarkeit geht Pls. nach dem ersten Teil, der ganz persönlichen Betrachtungen hingegeben ist, zur Paräneſe über; und in ihr liegt die eigentliche Mitte dieses Briefes. Wie es in der besonderen Lage des Apostels begründet war, daß er zuerst von seinem persönlichen Geschick redete, so ist auch diese Unmittelbarkeit des Überganges und das Fehlen sachlicher Darlegungen durch die besondere Situation der Gemeinde bedingt. Weil die Gläubigen von Philippi im Martyrium stehen, wie hier mit klaren Worten gesagt wird (1 29 f.), ist weder Zeit noch Anlaß gegeben, von den sachlichen Zusammenhängen des Glaubens zu reden. Sie leben wie in der Schwere der Not so auch in der Fülle des Glaubens; kein sachliches Wort braucht deshalb ein Wissen um den Glauben zu wecken. Das Martyrium selbst hebt den Glauben in die Klarheit der Einsicht und enthüllt, was noch an letzter Klarheit fehlen mag (3 16). Es drängt aber zugleich alles Erkennen in die Notwendigkeit, seinen tiefsten Sinn in der Standhaftigkeit und Treue sittlicher Tat zu bewähren. Diese immer wiederholte Tat ist die einzige Forderung der Stunde, und Paräneſe deshalb das einzige Thema, über das ein Märtyrer zu Märtyrern zu sprechen vermag.

So ist denn auch diese Paräneſe von anderer Art, als sie sich sonst in paulinischen Briefen zeigt. Nirgends ist sie in ihrer festgehaltenen Allgemeinheit ohne Beziehung auf die Angeredeten, nirgends auch die Folge der Gedanken von der Macht eines Herkommens bestimmt wie in den paränetischen Abschnitten des Römer-, Galater- oder Kolosser-Briefes. Niemals erwächst sie auch wie

vor allem in den Korintherbriefen an scharf umrissenen Problemen der Gemeinde. Hier scheinen die Gedanken, in aller Dringlichkeit der Mahnung, doch immer wieder fortgerissen zu werden. Sie wenden sich bald zu dem bewahrten Erbe der Vergangenheit, das in dem Glauben der Philipper gegenwärtig und lebendig, oder zu dem erhofften Erbe der Zukunft, bald zu dem Herrn, der allen Forderungen beispielhafter Erfüller, bald zu dem Apostel, der ihnen ein beispielhafter Mittler ist. Stärker ist hier die Paräneſe mit der ganzen Fülle urchristlichen Glaubens durchdrungen, inniger der Appell an das Sollen mit der Bewußtheit eines bleibenden Seins und Habens verknüpft. Möglich ist diese Paräneſe, weil bei dem Redenden wie den Angeredeten die Gnade des Martyriums jede Tat und jede Stunde erfüllt.

Wie hier die sittlichen Mahnungen mit den Ausblicken auf ein ewiges Haben durchzogen sind, so kennt auch die jüdische Paräneſe, wie sie etwa in den Testamenten der zwölf Patriarchen sich findet, eine ähnliche Verflechtung mit dem Erbe der Väter, dem Gehalt des eigenen Lebens und der eschatologischen Hoffnung. Der Vergleich ist nicht zufällig. Denn dort ist es jedesmal ein Sterbender, der durch den nahenden Tod mit dem hüllenloſen Blick in alle Vergangenheit und Zukunft begnadet, seinen Kindern die Summe seines Lebens in Form von Mahnungen als Vermächtnis übergibt. Es ist auch hier ein Apostel, der zum Tode sich bereitet hat, und er spricht zu Gläubigen, denen das gleiche Geschick winkt wie ihm. So faßt er noch einmal alles an Erinnerung und Mahnung zusammen, was der in seinem Leben zu raſtloſem Wirken Verpflichtete aus solcher Besinnung zu geben vermag. Nicht als wäre für Pls. die jüdische Literaturform ethischer Testamente vorbildlich gewesen. Es ist die gleiche Situation, die Ton und Gehalt dieser Mahnungen bestimmt; und sie ist hier nicht literarisch und scheinhaft, sondern in den Grenzen dieser konkreten Situation rein erfüllt. Was ihn treibt, ist nicht mehr das Bewußtsein, für ein gesichertes Wachstum der Gemeinde oder seiner Arbeit wirken zu müssen, sondern am Ende seiner Wirksamkeit zu stehen. So begreift sich noch einmal, weshalb sachliche Darlegungen hier fehlen können.

Da aber auch die Gemeinde in Verfolgungen steht, die für sie Zeichen des Endes und der Vollendung sind, so müssen auch die Mahnungen, die sich an sie richten, immer von diesem einen Gesichtspunkt getragen sein. Sie bleiben in einer durchsichtigen Allgemeinheit und fern von allen konkreten Fragen; sie gehen immer auf das Erste und Letzte, auf Glauben und Liebe, auf Einigkeit und Stärke, aber niemals auf dieses und jenes. Es ist ein Hin- und Herbewegen der Gedanken ohne klare und zweckbestimmte Folge, ein Ausströmen des Herzens, das die Worte nicht wägt und der Verknüpfung nicht achtet. Die festen Punkte, die unverlierbar im Blick bleiben, sind Martyrium hier und dort, Nähe der Vollendung hier und dort, sei es durch Tod oder durch Parusie, und in ihrer Mitte die Gestalt des Herrn, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft alles Glaubens und Leidens beispielhafte Erfüllung. Es ist nicht zufällig, daß ein hymnisch begeistertes Zeugnis von diesem Beispiel auch in dem Mittelpunkt dieser Paräneſe steht.

Die Mahnungen, die dem inneren Leben der Gemeinde gelten, gliedern sich deutlich in vier kleinere Abschnitte. Der erste gilt dem Gedanken innerer Einheit (1 27–30), der zweite dem Gedanken der gegenseitigen Liebe (2 1–4). Der dritte stellt als Vorbild aller religiös-ethischen Gesinnung Christus in seinem Gang vom Himmel zur Erde und wieder zum Himmel hin (2 5–11). Der vierte und letzte zieht aus der Vorbildlichkeit dieses Handelns und Geschehens die umfassenden Folgerungen (2 12–16).

Es ist diesem ganzen Abschnitt formal eigentümlich, daß seine Sätze sich immer in weiten Bogen spannen. Fast jeder kleinere Teil wird von einer Periode gefüllt. Diese Perioden sind aber niemals syntaktisch fest gefügt; oft genug ist die Verknüpfung der Satzglieder lose und undurchsichtig, weil immer neue Bestimmungen sich anfügen. Aber aus der lockeren Reihe heben sich dann wie in plötzlichem Schwunge Sätze von feierlicher Diktion, selbst hymnische Strophen von strengem Gefüge. Und ihr offenbarer Rhythmus durchwirkt im geheimen auch die locker sich anschließenden Satzglieder, so daß trotz aller scheinbaren Lässigkeit der Sprache gleichsam aus vielen lockeren Stücken eine deutliche Einheit erwächst. Diese formale Eigenart der Abschnitte ist ein Zeichen der inneren Einheit, die gleichsam zwischen die Zeilen hineingesprochen ist und ihre feste Begründung in dem eschatologischen Sinn des Martyriums hat, aus dem und von dem allein die Worte gesprochen sind.

1. Mahnung zur Einheit (1 27–30).

27 Nur wandelt würdig des Evangeliums von Christus,
auf daß ich komme und sehe euch
oder ich bin ferne und höre von euch[1],
daß ihr stehet in einem Geist
in einer Seele kämpfend mit dem Glauben des Evangeliums
28 und nie erschreckt von den Widersachern,
welches ihnen ein Zeichen ist des Verderbens,
aber euren[2] Heiles,
und das von Gott her,
29 denn euch ward gnädig geschenkt: „Für Christus“[3],
nicht nur zu glauben an ihn,
sondern auch zu leiden für ihn,
30 da ihr denselben Kampf habet,
den ihr [einst] an mir sahet[4]
und nun von mir höret.

Gleich dieser erste Abschnitt macht die sprachliche und stilistische Eigentümlichkeit deutlich. Eine einzige lang sich dehnende Periode erfüllt ihn. Sie ist nicht um einen deutlichen Kern gegliedert, sondern gleitet gleichsam, ohne der inneren Verbindung zu achten, an ihren einzelnen Teilen fort. Dennoch ist kaum ein Teil in sich abgerundet. Bald erscheint ein Finalsatz, der doch kein Ziel setzt, bald eine Partizipialkonstruktion, die nicht subordiniert. Jetzt reiht sich ein Relativsatz an, der kaum erläutert, danach ein Begründungssatz, der mehr folgert als begründet. Alles ist in dieser Periode gleich wichtig, mag sie sich auch in noch so viele Nebensätze gliedern, und die sprachlichen Mittel scheinen gleichgültig zu sein. Aber in dieser syntaktischen Lässigkeit ist eine beschwörende Feierlichkeit des Tones unverkennbar, die die Lässigkeit zur durchsichtigen Hülle einer geheimen Rhetorik macht

Durch diese Rhetorik wird die syntaktisch unübersichtliche Periode zu einem Satzgebilde von bewußt klarem Aufbau gegliedert. Fünf Dreizeiler tragen sein Gefüge; ein jeder ist seinem Sinn und Satzbau nach in sich geschlossen. Von ihnen gehören die

---

[1] Es lesen ἀκούσω ℵ^{a}ACD^{c}EFGKL Chrys. Theodrt., ἀκούω ℵ*BD*P 47, 57. Eine sichere Entscheidung ist nicht zu treffen. Zur Konstruktion s. Blaß-Debr.[5] § 369$_2$.

[2] ὑμῶν schreiben ℵABP Min. Aug; dagegen D^{c}EKL, Chrys. Theodoret, Ambrost. ὑμῖν δὲ, offenbar in Angleichung an αὐτοῖς und deshalb wohl sekundär; s. unten im Text z. St.

[3] Das τό lassen FG und einige Min. aus.

[4] εἴδετε haben ℵAB*CD*E* Chrys. Thdrt., ἴδετε B^{c}D^{c}E**FGKLP Clem. Theophl.

zwei ersten und zwei letzten wieder enger zusammen, so daß der dritte Dreizeiler, der in die Periode wie eingesprengt scheint, den Höhepunkt darstellt, zu dem die Bewegung der Sätze sich erhebt und von dem sie wieder absinkt. Dennoch wird man hier nicht in strengem Sinne von Strophen sprechen dürfen. Die Trikola sind in ihrer Länge allzu verschieden gebaut, und das dreigliedrige Schema hat das innere Gefüge der Sätze nur wenig durchdrungen. Wie wäre es leicht gewesen, aus den knapp andeutenden Zeilen des dritten Trikolons einen eindrucksvollen Gegensatz in Thesis, Antithesis und Synthesis herauszuholen! Aber nur leise Ansätze solcher Durchformung zeigen sich. Denn gleichsam als Keim dieser dreigliedrigen Form zeigt sich überall ein sprachlich und sachlich eng verbundener Zweizeiler, dem eine dritte Zeile nur äußerlich angefügt scheint. Aber es wird jetzt klar, weshalb der dritte Dreizeiler nur mit einem kaum verknüpfenden Relativum angereiht wird — so tritt er in eigener Geschlossenheit und mit erhöhtem Nachdruck aus den vorhergehenden Sätzen heraus —, weshalb der letzte ein absolutes Partizipium im Nominativ bringt, das keinem Kasus angeglichen ist; so ist er selbständig und von eigenem Gewicht und dennoch den anderen Satzteilen verbunden. In allen solchen Zügen schwankt die Rede zwischen Feierlichkeit und Lässigkeit, pathetischer Gebundenheit und vertrauter Alltäglichkeit und ist darin ein lebendiges Zeugnis der inneren und äußeren Lage des Apostels. Er spricht aus einer Zeit der Erfüllung zu solchen, die der gleichen Erfüllung entgegengehen. So ist er ihnen nahe wie ein väterlicher Freund den jüngeren Freunden und spricht mit ihnen in lässiger Vertrautheit; er ist zugleich durch den religiösen Gehalt der Stunde, der gegenwärtigen und kommenden, über eine nur menschlich warme Verbundenheit hinausgehoben.

1 27 Was die Analyse der Form andeutet, wird durch den Inhalt der Sätze willkommen bestätigt und ergänzt. Mit einem „nur" beginnen die Mahnworte. Es scheint beziehungslos zu stehen wie an späteren Stellen etwa das „im übrigen"[1]; und wie dieses verleiht es dem Inhalt des Imperatives den Charakter eines Vorläufigen, das wohl einzig wichtig ist, aber dennoch nicht das letzte Ziel darstellt. Aber ist nicht der „Wandel" nach den Normen des Evangeliums die Bedingung aller Bedingungen und das Ziel aller Ziele[2]? Er ist es überall dort, wo es sich um die Vermittlung des Glaubens mit Zeit und Geschichte handelt. Aber in der Lage der Philippergemeinde ist auch die Vorläufigkeit von Zeit und Geschichte offenbar geworden; „der Ruhm" am Ende der Zeit, der Apostel und Gemeinde verbindet, ist für sie das Letzte und Höchste. So ist dieses „nur" hervorhebend und zugleich beschränkend; es betont die einzige Wichtigkeit eines würdigen Wandels, so lange es noch an der Zeit ist und die Gläubigen noch in der Zeit sind, und weiß doch schon von einem Ziel, das sich dann vollendet, wenn der Apostel zu der Gemeinde und ihrem Martyrium zurückgekehrt ist. Nicht als höre dann die Notwendigkeit auf, nach dem Evangelium zu wandeln; aber ist bis dahin das Evangelium in Wahrheit die einzige Norm ihres Handelns, so beginnt alsdann die Zeit „ihres Ruhmes".

Es ist charakteristisch genug, daß Pls. mit einer ganz allgemeinen Mahnung beginnt. Trotzdem der Inhalt ihrer Worte fast eine geläufige Mahnung einzuschließen scheint, sind die Worte selbst bei Pls. nicht gerade gewöhnlich. Es ist schon nicht häufig, daß das Evangelium als die Norm sittlichen Handelns erscheint[3]; noch seltener ist es, daß das Wörtchen „würdig" den Charakter der Norm

[1] 3 1 4 8; ähnlich Gal 2 10 5 13 6 12 II Thess 3 1.

[2] Zum Ausdruck „Evangelium Christi" vgl. Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Pls. 63 f.

[3] Vergleichbar ist nur [Rm 16 25]; denn Wendungen wie ὑπακούειν τῷ εὐ. (II Thess 1 8 Rm 10 16) oder ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τ. εὐ. (Gal 2 14) liegen sichtlich anders.

deutlich hervorhebt[1]. Es ist wohl in hellenistischer Spätzeit nicht mehr so feierlich wie in klassischer Zeit und kann der Präposition κατά analog gebraucht werden[2]. Doch für Pls. scheint in ihm noch der Gedanke erhalten, daß dieses Wort nur der angemessenen persönlichen Darstellung einer für den Einzelnen verbindlichen Norm gelten kann. Ebenso ist in der Koine „Wandeln" oft zu einem abgeschliffenen Ausdruck der privaten Lebensführung geworden, nachdem das griechische Gefühl von der Polis als der jeden Einzelnen erfüllenden und verpflichtenden Gemeinschaft sich aufgelöst hatte[3]. Aber auch hier scheint die alte Bedeutung, die den Akzent auf den Gedanken der Gemeinschaft legt, noch leise mitzuschwingen oder neu aufzuleben. Verbum wie zugehöriges Nomen finden sich nur im Philipperbrief[4], und in ihm steht der Gedanke der Bewährung der religiösen Gemeinschaft im Vordergrunde. Insbesondere betonen die nächsten Sätze die schlichten Forderungen, die aus ihm sich ergeben: Einigkeit und Liebe. So enthält der Satz inhaltlich kaum etwas, was Pls. nicht häufig mit anderen Worten gesagt hätte. Aber daß er es in diesen für ihn seltenen Worten sagt, die darum eine gewisse Getragenheit des Tones bekunden, bedarf einer Erklärung. Der Grund liegt nahe genug; denn die Gemeinde steht in der Stunde der Entscheidung, in der der Kampf offen um die Geltung des Evangeliums in der Welt geht. Wo immer sonst eine ähnliche Mahnung laut wird, da ist sie mit der Haltung des Glaubens wie selbstverständlich gegeben, und kein Blick fällt auf die Wirkungen, die ein solcher Wandel nach dem Evangelium auf die „Welt" ausübt. Jetzt aber steht die Gemeinde im Angesicht ihrer „Widersacher". So kann die Mahnung mit verstärktem Ton und einem tieferen Pathos ausgesprochen werden.

Es ist mit dieser Mahnung das Motto angegeben, das die folgenden Sätze nur weiter ausführen; es ist zugleich einer der seltenen Imperative, die in diesem Abschnitt begegnen. Was unter ihm jetzt zu verstehen sei, das wird im indikativischen Nebensatz dargelegt, der die Form der Mahnung verschleiert[5].

---

[1] Es begegnet noch Rm 16$_2$: ἀ. τῶν ἁγίων, Kol 1$_{10}$: ἀ. τοῦ κυρίου, I Thess 2$_{12}$: ἀ. τοῦ θεοῦ; dann Eph 4$_1$: ἀ. . . . τῆς κλήσεως, III Joh 6: ἀ. τοῦ θεοῦ. Bei den Apost. Vätern I Clem 21$_1$: ἀξίως αὐτοῦ (scil. Χριστοῦ) πολιτευόμενοι, Diogn. 11$_1$ (absolut), Polyc. Phil 5$_1$: ἀ. τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ καὶ δόξης περιπατεῖν; 5$_2$: ἐὰν πολιτευσώμεθα ἀξίως αὐτοῦ (scil. κυρίου), Martyr. Polyc. 17$_3$ (absolut). In LXX steht es nur Sap 7$_{15}$: ἀ. τῶν δεδομένων, 16$_1$ (absolut) und Si 14$_{11}$: προσφορὰς κυρίῳ ἀξίως πρόσαγε.

[2] Vgl. Inschr. v. Pergamon I 248$_7$ff. ἀξίως τοῦ θεοῦ, ebd. 521: ἀξίως τῆς θεοῦ καὶ τῆς πατρίδος; Inschr. v. Magnesia 33$_{30}$: ἀξίως τῆς θεᾶς, ibid. 85$_{10}$f.; Inschr. v. Priene 119$_5$; P. Petr. II 13(19)$_4$; P. Giss. I 20$_{24}$: ἵνα ἀξίως σοῦ καὶ τῶν θεῶν ἀόκνως προσέλθῃ. Vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien 75f.; Thieme, Inschr. v. Magnesia (Diss. Heidelberg 1905) 21.

[3] So Proclus, typ. ep. (Hercher epistologr. Graeci 13): οἶδα μὲν ὡς εὐσεβῶς ζῇς καὶ σεμνῶς πολιτεύῃ; vgl. Dibelius Phil. z. St. Immerhin scheint der Gedanke der Gemeinschaft, deren Norm gemäß der Einzelne „wandele". nicht völlig erloschen. Die Papyri und Inschriften kennen fast nur den Sinn: „als Bürger leben"; so Syll^3 618$_{12}$; 708$_{25}$: τοῦτο βουλόμενος ἐμφαίνειν ὅτι τοῖς εὐσεβέστατα καὶ κάλλιστα πολειτευομένοις καὶ παρὰ θεῶν τις χάρις καὶ παρὰ τῶν εὐεργηθέντων ἑπακολούθει; ähnlich die Inschrift bei Ramsay, Cities and Bishoprics II S. 468 Nr. 305; P. Par. 63$_{78}$; P. Amh. II 82$_8$; P. Oxy. VI 902$_4$. Ebenso Jos. vita 2 (12 Niese): ἠρξάμην πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἱρέσει κατακολουθῶν. Auch in LXX ist die Gemeinschaftsbedeutung des Wortes lebendig; es steht außer Esr 8$_{13}$ nur in den Makk.-Büchern (II 6$_1$ 11$_{25}$ III 3$_4$ IV 2$_{8.23}$ 4$_{23}$ 5$_{16}$), und immer mit Zusätzen wie νόμος oder ἕδη. In den Apost. Vätern steht es nicht selten bei I Clem (3$_4$ 6$_1$ 21$_1$ 44$_6$ 51$_2$ 54$_4$), Diogn. 5$_9$ 10$_7$, Polyc. Phil 5$_2$, Herm. Sim. V 6$_6$).

[4] Außerdem noch Act 23$_1$.

[5] Die Einleitung zu diesem ὅτι-Satz ist sprachlich eine Breviloquenz; korrekt müßte es etwa lauten: ἵνα εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς εἴτε ἀπὼν καὶ ἀκούσας τὰ περὶ ὑμῶν στήκητε κτλ. Durch die Breviloquenz ist die dritte Zeile der zweiten gleichgestaltet (beide haben zwei Verben und am Schluß ein „euch"); der Inhalt des Hörens aber ist in einen

Mit dem Daß-Satz beginnt der zweite Dreizeiler. Er ist strenger gebildet als der erste. Die drei Zeilen sind nicht nur durch das zahlenmäßige Schema verbunden, auch nicht nur durch die syntaktische Fügung, die dem Hauptverb „stehen" zwei Partizipien, ein positives und ein negatives, zuordnet; hier ist deutlich auch der Gedanke dreifach gegliedert. Denn die drei Zeilen sind durch das trichotomische Schema von Geist, Seele und Leib verbunden[1]. Von dem Leibe ist zwar nicht ausdrücklich die Rede, vielleicht weil der Gedanke der engsten Gemeinschaft gerade in vielen „Leibern" sich gestalten soll, vielleicht auch weil von dem „einen Leibe" einer urchristlichen Gemeinde nur in ganz bestimmtem Sinne gesprochen werden kann; der eine Leib wäre „der Leib Christi", der die Gemeinschaft selber ist. Dennoch ist klar, daß die „Schrecken", die den Gläubigen drohen, nur dem „Leib" gelten können. Sie meinen, wie aus der Fortsetzung sich ergibt, Verfolgungen, die „den Leib töten können". Damit ist zugleich gesagt, daß „der eine Geist", in dem die Gläubigen stehen, nicht mit dem religiösen Sinne des heiligen Geistes erfüllt ist, sondern die innere Geschlossenheit verbildlicht. Der Dreizeiler ist also ganz auf den Ton der Unverzagtheit im Kampfe gegen die „Widersacher" abgestimmt, und sie ist Folge der inneren Einheit. Das Bild des Kampfes durchdringt den ganzen Satz[2]. Und doch schimmert nichts durch, was den Gegenstand des Kampfes bilden könnte. Dieser Kampf ist mit ganz allgemeinen Worten bezeichnet. „Der Glaube des Evangeliums" steht auf der einen, die „Widersacher" auf der anderen Seite. Dann handelt es sich aber auch nicht um Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde, als stritten verschiedene Formen und Fassungen des Glaubens miteinander[3], sondern um einen Kampf, der von außen gegen die Gemeinde und damit gegen den Glauben geführt wird. Und die späteren Worte machen das ganz deutlich. Es ist der gleiche Kampf, den Pls. jetzt kämpft; und die Kämpfenden scheiden sich wie Errettete und Verdammte. Der Kampf ist nichts anderes als das mannhafte Erdulden von äußeren Verfolgungen. So geschieht auch dem Ausdruck „Widersacher" Genüge; gemeint sind wie sonst immer im NT die Gegner, welche in den Trägern des Glaubens die Sache des Glaubens bekämpfen.

Undeutlich ist nur, in welcher Beziehung die Wendung vom „Glauben des Evangeliums" zu diesem Kampfe steht. Ist der Glaube eine Waffe im Kampfe oder der Gegenstand des Kampfes? Beides scheint nicht auszureichen, da die Präposition „mit" in „mitkämpfen" unberücksichtigt bleibt. Diese kann auch nicht auf Pls. bezogen werden, weil ein „mir" fehlt, und kaum auf die Gemeinde, weil dieses „zusammen" schon zweifach betont ist. Zudem ist es kaum zufällig, daß beide Ausdrücke, „Wider-

besonderen Dreizeiler gerückt. Zugleich fällt auf das Hören der Ton, nicht auf das Sehen; und das entspricht der Gefangenschaft des Pls. und ihren noch völlig ungewissen Aussichten.

[1] Vgl. dazu v. Dobschütz zu I Thess 5 23; Lietzmann[2] Exk. zu Rm 7 14–25.

[2] στήκειν (zur Bildung des Verbs s. Blaß-Debr.[5] § 73) meint die Entschlossenheit eines Soldaten, der von seinem Posten keinen Fuß breit weicht (bei Pls. noch Rm 14 4 I Kor 16 13 Gal 5 1 Phil 4 1 I Thess 3 8 II Thess 2 15). συναθλεῖν nur hier und Phil 4 1; es steht nicht in LXX, wohl aber bei dem Märtyrer Ignatius ad Pol. 6 1. πτύρεσθαι ist wohl ein spätgriechisches Wort; vgl. Plut., Moral 800c; Vit. Fab. 31; auch Hippocr. p. 600, 35; Plato Axioch. 370A; Diod. Sic. XVII 34 6 57 6 58 4. Aquila hat in Gen 41 8 κατεπτύρη. Vgl. noch Clem. Hom. II 39, M. Anton. 8 45, Polycr. bei Euseb. H. E. V 24 7 und s. Psaltes, Grammatik der Byzantinischen Chroniken, Göttingen 1903 S. 225.

[3] So Holsten, dagegen schon Haupt.

sacher“[1] und „Glaube des Evangeliums“, am Ende der Zeile stehen. Diese rhetorische Korrespondenz legt die Erklärung nahe, daß der Glaube der eigentliche Streiter im Kampf gegen die Widersacher ist, dem die Gläubigen sich verbunden wissen[2]. Und das entspricht der Märtyreranschauung des Pls. aufs Genaueste, die den Märtyrer zu dem gleichsam willenlosen Werkzeug macht, durch das eine göttliche Macht, eben „der Glaube“ wider alle weltlichen Widerstände kämpft.

Ist der „Glaube des Evangeliums“ so eigentümlich objektiviert, so rückt der ganze Satz in ein klares Licht. Es ist nun eindeutig, weshalb eine Scheidung und ein Kampf zwischen Gläubigen und „Widersachern“ besteht, weshalb der Kampf zwischen ihnen im Grunde schon entschieden ist, wie der folgende Satz zeigt, weshalb für die Gläubigen Einigkeit das einzig Notwendige ist. Einigkeit ist die menschliche Widerspiegelung jener alle bindenden und bildenden gleichsam fremden Gewalt des Glaubens. Vor ihr wird die individuelle Verschiedenheit der einzelnen Gläubigen gleichgültig und wesenlos; in ihr und durch sie sind sie gleichsam ein einziges Ich, das mit Geist, Seele und Leib der Menge der Gegner zu widerstehen hat. „Wie ein Mann zu stehen“ ist deshalb die einzige Forderung. Vielleicht fällt von hier aus noch ein Licht auf den Sinn des Verbums „wandeln“. Auch dieses scheint nun seine gegenständliche Erfüllung erst in dem Gedanken der Gemeinschaft zu finden, die über alle irdischen Gemeinschaften transzendierend ihren ewigen Ort im Himmel hat; kaum zufällig ist beide Male die Norm dieser Gemeinschaft mit gleichem Worte „Evangelium“ genannt. Die Zugehörigkeit zu einer jenseitigen Heimat ist es, die allen „Wandel“ während der kurzen Zeit, die die Parusie noch verzieht, zu einem Kämpfen und Leiden auf der Erde macht.

Wenn aber hier mit besonderer Eindringlichkeit von der Notwendigkeit innerer Einheit die Rede ist, so scheint durch alle grundsätzlichen Gedanken noch ein besonderer und aktueller Anlaß durchzublicken. Schon früher war mit merkwürdiger Betonung, wo immer die Gelegenheit sich bot, von „euch allen“ gesprochen. Hier ist offen die Forderung nach Einmütigkeit erhoben. So bestand also die Sorge, daß die Gemeinde sich zerspalte und in Teile sondere. Diese Sonderung kann freilich nicht in Differenzen über den Gehalt des Glaubens bestanden haben, sondern allein durch den Druck der äußeren Not veranlaßt sein. Der Kampf, in dem die Gemeinde steht, muß die Gefahr von Absonderungen hervorgerufen haben; worauf sie sich gründe und welcher Art sie sei, wird erst im dritten Kapitel deutlich.

1 28 Sind schon die bisherigen Sätze von dem Gedanken bestimmt, daß zwischen Gläubigen und „Widersachern“ eine unüberbrückbare Kluft aufgerissen sei, so führt der nächste Dreizeiler diese Scheidung in die Tiefe eines göttlichen „Zeichens“ zurück. Seine Worte stehen nicht zufällig in der genauen Mitte des großen Satzgefüges; sie sind auch kaum unabsichtlich durch ein loses Relativum, dessen Beziehung undeutlich bleibt[3], angefügt. Denn so tritt der Gedanke, den sie nur knapp andeuten, als der bleibende religiöse Sinn in allen zeitlichen Bedrückungen und Kämpfen hervor. Es ist deshalb auch nicht notwendig, die Beziehung des Relativums auf die Unverzagtheit der Gläubigen einzuschränken[4]. In diesem ganzen Sachverhalt, der auf der einen Seite Einheit und Stärke, auf der andern nur „Widersachertum“ sieht, sind die Zeichen einer göttlichen Offenbarung faßbar. Und sie sind doppelter Art: Verderben und

[1] Bei Pls. noch I Kor 16 9; ferner I Tim 5 14 Lc 13 17 21 15. ὁ ἀντικείμενος ist der Antichrist II Thess 2 4.

[2] So Erasmus, dann Wohlenberg; für B. Weiß und Haupt ist diese Fassung „augenscheinlich verkehrt“.

[3] ἥτις ist äußerlich attrahiert an ἔνδειξις; s. Blaß-Debr.[5] § 466 1. 3. Im Ausdruck ähnlich ist II Thess 1 4 f. ἐν πᾶσιν τοῖς διωγμοῖς ὑμῶν καὶ ταῖς θλίψεσιν αἷς ἀνέχεσθε, ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ κτλ.

[4] So Haupt, anders schon Hofmann, Wohlenberg.

Heil. Durch diese zeitlichen Kämpfe vollzieht sich die Scheidung zwischen Gläubigen und „Widersachern" zu ewiger Bestimmung. Beide Worte meinen in der Sprache des Pls. niemals ein zeitliches Ergebnis[1]; sie reden nicht von Sieg oder Niederlage, von dem Erfolg des Duldens und der Erfolglosigkeit der äußeren Gewalt. Vielmehr sprechen beide von einer eschatologischen Bestimmung, und sie ist nicht nur das Ziel alles zeitlichen Handelns und Geschehens, sondern ebenso ihr Grund. Dieser eschatologische und das heißt ewige Sinn aller Kämpfe, in denen die Gläubigen stehen, ist der ewige Widerstreit zwischen Glauben und Unglauben, der den einen zum Verderben, den andern zum Heil leitet. So vollzieht sich schon in Zeit und Geschichte das Gericht Gottes, und der eschatologische Tag kann es nur besiegeln und allen offenbar machen. Dann aber sind es auch die gleichen Mächte, welche Gegenwart und eschatologische Zukunft durchdringen und mit dem gleichen ewigen Gehalt erfüllen[2].

Dieser allgemeine Gedanke ist indes hier noch besonders gefärbt und feiner gegliedert. Nicht von dem allgemeinen Schicksal, das der Glaube in der Welt gleichsam an allen Orten und zu allen Zeiten zu tragen hat, ist hier die Rede, sondern von dem besonderen Schicksal dieses Ortes und dieser Stunde. Seine Besonderheit aber ist diese, daß jetzt der immer vorhandene, aber gleichsam schlummernde Gegensatz zum Leben erweckt und zu der klaren Anschaulichkeit eines göttlichen „Zeichens" erhoben ist. In der Gegenüberstellung von „ihnen" und „euer" ist dies angedeutet[3]. Jener Erweis „von Gott her" gilt nicht unmittelbar den Gläubigen. Sie wissen von diesem bleibenden Sinn des Kampfes und Gegensatzes eben durch ihr Gläubigsein; ihnen ist das „Heil" im strengen Sinne schon zu eigen, so daß die „Offenbarung" dieser Stunde nur bestätigt, was sie im Glauben besitzen. „Der Erweis" ist unmittelbar nur „ihnen", den Widersachern bestimmt; es ist der des eigenen Verderbens wie des Heiles der Gläubigen. Ob sie diesen Erweis annehmen, das ist hier nicht gefragt; daß er ist, gilt um so gewisser. Dieses „ist" hat aber nicht die Bedeutung einer geschichtlichen, sondern einer religiösen Tatsache. Es ist „von Gott her". Nur der Glaube weiß, daß das Widersachertum „ihnen ein Erweis des Verderbens" ist; er schöpft aus solchem Wissen die Unverzagtheit in allen Schrecknissen, die Einheit und Stärke, immer aufrecht zu stehen. Auch nur der Glaube weiß in solcher Erfahrung um sein eigenes Heil; und ihm ist beides in dem einen Ursprung, in Gott begründet. Die Wirklichkeit jenes Heiles und Verderbens, die die Vollendung dieses „Erweises" bringt, ist erst in eschatologischer Zukunft möglich und alsdann notwendig; dem Glauben aber ist sie schon in dieser Gegenwart des offenen Kämpfens schaubar. Was also die Ge-

---

[1] Zu σωτηρία s. zu 1 18; zu ἀπώλεια vgl. Rm 9 22 II Thess 2 3 und s. zu Phil 3 19. Auch sonst im NT ist immer das eschatologische „Verderben" gemeint: Mt 7 13 Joh 17 12 Act 8 20 I Tim 6 9 Hebr 10 39 II Petr 2 1. 3 3 7. 16 Apc 17 8. 11. In nicht religiösem Sinne steht es nur Mc 14 4 = Mt 26 8; im paulinischen Sinn stehen beide Worte z. B. schon PsSal 13 10 15 8. 10 16 5.

[2] Wie nah verwandt dieser Gedanke mit dem johanneischen Gedanken vom Gericht ist (vgl. etwa Ev Joh 3 18 und meinen Kommentar zur Offb. Joh. 186f.), leuchtet unmittelbar ein.

[3] Es ist Gleichmacherei aus sachlichem Mißverständnis, wenn zahlreiche Handschriften (s. oben S. 72 Anm. 2) in formal strengerem Parallelismus αὐτοῖς und ὑμῖν schreiben. Die Differenz der Kasus trägt einen sachlich wichtigen Gedanken.

meinde jetzt um ihres Glaubens willen leidet, das ist schon der Sieg, dessen Ewigkeit sich in den zeitlichen Momenten des Kampfes auswirkt. Hier liegt der göttliche Sinn des Martyriums, das den Gläubigen zu Philippi zugefallen ist; es ist eschatologische Manifestation und eschatologische Vollendung in der Zeit[1].

1 29 Woher aber nimmt der Glaube die siegreiche Kraft, sich als solchen ewigen Sinn zu wissen und alle menschliche Unsicherheit und Unbestimmtheit von sich auszuschließen? Die Antwort auf diese Frage ist schon in der letzten Zeile angedeutet. Es ist Offenbarung „von Gott her". Welches ist das gleichsam sinnfällige Zeichen solcher Offenbarung? Mit einem „für Christus", das alsbald näher als ein „Leiden für ihn" bestimmt wird, antwortet der vierte Dreizeiler. Wieder sind hier die beiden Momente, die den Begriff des Martyriums bestimmen, vereint; das Leiden definiert den Begriff der Offenbarung, und umgekehrt die Offenbarung den Begriff des Leidens. Die Einheit aber, die diese Beziehung möglich macht, ist in den Worten angedeutet: „Euch ward geschenkt[2]." Gott gibt also durch das Leiden die Zeichen seines und ihres Heiles. Aber nur auf das Leiden scheint dieses göttliche Geschenk sich zunächst zu beziehen; das ist in dem knappen Ausdruck festgehalten: „Für Christus." Die fast abrupte Voranstellung dieser Wendung, die wie ein Kampfes- und Siegesruf klingt, hat, formal betrachtet, die Möglichkeit einer Dreigliederung des Satzes geschaffen[3]. Wichtiger aber ist das sachliche Motiv, daß in diesem prägnanten Ausdruck der Sinn ihres Glaubens wie ihres gegenwärtigen Kampfes klar hervortritt. Denn es ist nicht nur ein Wortspiel, aus dem Pls. hier „glauben an ihn" und „leiden für ihn" gegenüberstellt, sondern tief in dem paulinischen Begriff des Glaubens begründet. Glauben an Christus heißt auf Christus gerichtet sein, leiden für ihn heißt mit ihm verbündet sein. Jenes bezeichnet das Wandern zum Ziele in der Zeit, dieses das nahe am Ziele sein. Dort ist noch eine gewisse Ferne zwischen dem Gläubigen und Christus gesetzt, hier ist sie durch Christus zu einem „für ihn" aufgehoben. Den Fortschritt bezeichnet das Moment des Leidens, das, wie ein schönes jüdisches Wort sagt[4], dem Gläubigen „den Schimmer von Gottes Herrlichkeit gibt". Dieses Leiden macht ihn zugleich seines Glaubens als eines unentreißbaren göttlichen Geschenkes gewiß. In ihm ist gleichsam von Gott her ein Bund geschlossen, in dem die innere Erfahrung des Glaubens zu der äußeren Erfahrung des Leidens „für Christus" sich entfaltet und dieses Äußere die Sicherheit jenes Inneren verbürgt. In diesem Bunde steht die dauernde Spannung zwischen Glauben und Geschichte, Frömmigkeit und Leben unmittelbar vor ihrer Auflösung; die Macht Christi durchleuchtet schon die Wirklichkeit dieses Leidens, und diese transparent gewordene Wirklichkeit eines „Für-Christus" leitet den Blick auf die Ewigkeit eines „Mit-Christus".

1 30 So ist es folgerichtig, wenn der letzte Dreizeiler dieser Periode zu den äußeren Geschehnissen weitergeht. Denn in ihnen ist der Sinn des „Für-

---

[1] Der gleiche Sachverhalt ist auch in der ApkJoh bezeugt. Vgl. meinen Kommentar, besonders S. 186f.

[2] In verwandtem Sinne steht χαρίζεσθαι bei Pls. noch Rm 8 32 I Kor 2 12 Gal 3 18 Kol 2 13.

[3] Vgl. auch J. Weiß, Beiträge zur paulinischen Rhetorik S. 11, Anm.

[4] Sifre Deut 6 5f. 73b (übers. von G. Kittel 57).

Christus" bestätigt. Bezeichnenderweise begegnet denn auch hier, wie schon im Anfang dieses Abschnittes, noch einmal das Bild des Kampfes, das den Inhalt der genannten Formel umschreibt und die Identität von Kämpfen und Leiden sichert[1]. Aber zugleich betont es mit ausdrücklichen Worten, daß in ihm Gemeinde und Apostel innig verbunden sind. Es ist der „gleiche Kampf", den die Gemeinde zu Philippi und den Pls. im Kerker durchzufechten hat; hier wie dort ein Martyrium „für Christus". Aus der Art, wie diese „Gleichheit" erwähnt wird, lassen sich einige nicht unwichtige äußere Schlüsse ziehen. Der „Kampf" der Gemeinde dauert auch in der Gegenwart noch an[2]; ihm tritt auf der Seite des Pls. nicht nur ein gegenwärtiger, sondern auch ein vergangener zur Seite, der in Philippi selbst stattgefunden hat[3]. Daß auch die Gemeinde von Philippi schon in der Vergangenheit einen Kampf zu bestehen hatte, davon steht hier nichts. Deshalb ist wohl der gegenwärtige „Kampf" die erste äußere Bedrückung, welche die Gläubigen zu Philippi, vielleicht überhaupt in den paulinischen Gemeinden getroffen hat[4]. Bisher haben sie unbeschwert ihrem Glauben leben können, und das einstige Leiden des Apostels in ihrer Mitte hatte sie nicht mitbetroffen, wie denn auch die Act nichts davon berichten. Jetzt sind auch sie in den gleichen Kampf eingetreten. So steigt, was sie einst an dem Apostel sahen, gleichsam als Vorbild wieder auf. Und dieser leuchtenden Erinnerung der Vergangenheit gesellt sich die Kunde von dem erneuten und gegenwärtigen Leiden des Pls. Wie viel Zeit zwischen dem Einst und Jetzt verstrichen ist, ist nicht auszumachen; es können Monate, es können auch Jahre sein[5]. Denn aus der Vergangenheit strahlt das Bild des schon einst mit dem Martyrium begnadeten Apostels durch die verrinnende Zeit mit unverminderter Stärke, weil Martyrien Höhepunkte des gläubigen Lebens sind und in ihnen ein „Zeichen des Heils" und ein Charisma Gottes liegt[6].

---

[1] ἀγών ist im NT bei Pls. noch Kol 2 1 und I Thess 2 2 belegt; außerdem I Tim 6 12 II Tim 4 7 Hebr 12 1. Nur in Hebr 12 1 ist das Bild von den „Spielen" genommen, sonst herrscht immer der allgemeine Sinn von „Kampf", der hier durch στήκειν und συναθλεῖν festgelegt ist. Die paulinische Fassung von ἀγών ist in der Koine ziemlich häufig; vgl. z. B. P. Flor. I 36 26; BGU IV 1139 17. Besonders gern verwendet sie Plut., z. B. Vit. Flam. 16: πλεῖστον δ' ἀγῶνα καὶ πόνον αὐτῷ παρεῖχον αἱ περὶ Χαλκιδέων δεήσεις πρὸς τὸν Μάνιον; zu Epiktet s. Hatch, Griechentum u. Christentum 109. Das Wort findet sich ebenso in den späten Schriften der LXX: Esr 4 17, dann von Märtyrern Sap 4 2 10 12 II Makk 4 18 10 28 14 18. 43 15 9 IV Makk 11 20 13 15 15 29 16 16 17 11, aber auch einmal Js 7 13. In den Apost. Vätern nur bei Klem (I 2 4 7 1 II 7 1. 3. 4. 5 [hier liegt das Bild von den Spielen vor]).

[2] Denn das Part. ἔχοντες (zum Nom. s. oben S. 73) ist nach dem Relativsatz nur in ein οἵτινες ἔχετε aufzulösen.

[3] Er ist wohl mit dem Act 16 22 ff. identisch; vgl. auch I Thess 2 2.

[4] In Thessalonich scheinen schon früher Verfolgungen stattgefunden zu haben, wenigstens nach II 1 5. Dann wäre Makedonien die Provinz der ersten Christenverfolgungen auf römisch-griechischem Boden. Alle sonst erwähnten Verfolgungen scheinen sich immer gegen Pls. und seine nächsten Gefährten gewandt zu haben.

[5] Deshalb urteilt Feine unrecht (Abfassung des Phil in Ephesus 86), daß diese Vorgänge sich erst kürzlich abgespielt haben müßten; sie liegen wohl 6 Jahre zurück (s. S. 3).

[6] Wichtig ist auch das ἐν ἐμοί, das doppelt gesetzt ist und beide Male die Zeile endet. Um dieses Nachdruckes willen kann auch das zweite ἐν ἐμοί nicht nur instrumental, sondern muß gleich dem ersten, für das eigentlich ein οἷον εἴδετε ἔχοντα ἐμέ zu erwarten wäre, ebenfalls paradeigmatisch sein. Es ist also auch hier aufzulösen: [οἷον] . . . ἀκούετε ἔχοντα ἐμέ. Das ist für 2 5 nicht unwichtig; s. dort.

Mit den letzten Sätzen ist die Paräneſe zu ihrem Anfang zurückgekehrt. Dort war die Rede davon, was Pls. von der Gemeinde ſehen und hören möchte; hier von dem, was die Gemeinde von ihm ſah und hört. So iſt der Kreis geſchloſſen, in dem die Gemeinde mit Pls. verbunden ſteht. In aller unmittelbaren Nähe läßt er doch der Vorbildlichkeit des Apoſtels noch Raum, und in aller Vorbildlichkeit lebt dennoch eine warme Verbundenheit. Der Kreis, der beide umſchließt, iſt das Martyrium hier und dort. So ſind ſie in Leid und Gnade verbunden.

2. Mahnung zur inneren Einigkeit (2₁–₄).

* [1]Iſt alſo irgend ein Troſt in Chriſtus,*
Iſt irgend[1] ein Wörtlein der Liebe,
iſt irgend eine Gemeinſchaft des Geiſtes,
Iſt irgend[2] Liebe und Barmherzigkeit,
[2] ſo erfüllet meine Freude,
daß ihr gleichen Sinnes ſeid,
daß ihr die gleiche Liebe habt,
ein Herz und Seele,
eines[3] Sinnes ſeid,
[3]nichts [tut] aus Zank
und nichts aus[4] Prahlerei,
ſondern in Demut
der eine aufblicke zu dem anderen,
[4] ein jeglicher[5] nicht auf das Eigene bedacht[6],
ſondern eben[7] auf das des anderen[8].

Daß mit dem zweiten Kapitel ein neuer Abſchnitt der Paräneſe beginnt, iſt nicht nur durch den Schluß des erſten angezeigt, ſondern auch durch die neu anhebende Einleitung betont, die ein feierlicher Stil trägt. Dennoch zeigt das eng verknüpfende „alſo“, daß der Inhalt dieſes Abſchnittes dem vorangegangenen nahe verbunden iſt. Ebenſo iſt auch das Ende dieſes paränetiſchen Teiles markiert. In V. 5 faßt ein rückweiſendes: τοῦτο φρονεῖτε alles bisher Geſagte zuſammen. So iſt es wieder wie in dem erſten Abſchnitt eine einzige Paräneſe, die dieſen zweiten erfüllt, und wieder tritt eine analoge Läſſigkeit in der ſyntaktiſchen Fügung auf. Ein kurzer ἵνα-Satz enthält wie im Keime alles, was zu dem neuen und doch alten Thema zu ſagen iſt, und ihm ſchließen ſich

---

[1] τις leſen hier nur D*L, 17. 46. 73. 137; aber es ſcheint wahrſcheinlicher, daß hier ein urſprüngliches τις in das korrekte τι verbeſſert, als daß ein Schluß-ς verſehentlich ausgelaſſen ſei. S. unten zu 2₁.

[2] τις leſen die meiſten Handſchriften; nur einige Min., Clem. Theodrt. Theophyl. u. a. haben τινα, und 4, 18, 37, 46, 72, 74 τι. S. unten zu 2₁.

[3] τὸ ἕν haben ℵᶜBDFGKLP, dagegen wiederholen ℵ*AC 17, 73 das vorangegangene τὸ αὐτό.

[4] μηδὲ κατά leſen ℵABC 17, 31, 37, 116; dagegen ſchreiben ſtatt μηδέ die Koinezeugen ἤ und laſſen auch κατά aus (das letztere auch bei ℵᶜ).

[5] Den irregulären Plural ἕκαστοι leſen ABFG 17, 116 f g m, den korrekteren Singular ἕκαστος haben ℵCDEKLP.

[6] σκοποῦντες die meiſten Handſchriften; L ſamt einigen Kirchenvätern haben σκοπεῖτε.

[7] καί wird von D*FGK 61, d e f g m ausgelaſſen.

[8] ἕκαστοι leſen ℵABCDEP, 17, 31, 47, ἕκαστος KL d Chryſ. Thdrt. Das Wort fehlt in FG f g m. ℵ*AC 17 verbinden ἕκαστοι mit dem Folgenden.

in ſcheinbar bunter Folge erläuternde Partizipien, präpoſitionale Wendungen und wieder Partizipien an. Freilich fehlt hier die tiefere Begründung, die vorher durch den dritten und vierten Dreizeiler (1 28. 29) der Paräneſe eingeflochten war. Sie iſt aus dieſem Abſchnitt in die beiden nächſten gedrängt, mit denen er nach dem Präludium von 1 27—30 eine große dreifach gegliederte Einheit bildet.

Aber die formale Gleichheit mit dem einleitenden paränetiſchen Abſchnitt geht noch weiter. Wieder treten wie dort fünf Dreizeiler heraus, von denen faſt jeder einzelne durch beſtimmte Formmotive zuſammengehalten iſt. Am auffallendſten ſind ſie in dem erſten, deſſen einzelne Zeilen durch ein εἴ τις begonnen werden. Die Stärke des damit angeſchlagenen Tones hat beſtimmte ſachliche Gründe. Die Zeilen des dritten wie des fünften Trikolons ſind durch partizipiale Wendungen, die des vierten durch abſtrakte Nomina beherrſcht. Auch untereinander ſind die Dreizeiler durch formale Motive verbunden. Der beſchwörende Klang des εἴ τις ſetzt ſich in dem Anfange des zweiten Trikolons fort. Im zweiten und dritten herrſcht in der letzten Zeile beide Male das Verbum φρονεῖν. Die beiden letzten zeigen den gleichen Gegenſatz von μηδέ (bezw. μή) und ἀλλά, und beide Male beginnt ἀλλά die dritte Zeile. Schon die ſyntaktiſche Fügung der Periode iſt hier ein wenig enger, als ſie der erſte Abſchnitt der Paräneſe zeigte; nach einer viermaligen Einleitung beginnt der kurze Hauptſatz, und ſo vielfältige nebenſätzliche Beſtimmungen ſich ihm auch anfügen, ſo verdecken ſie doch niemals ſeine beherrſchende Stellung. So iſt auch dieſes rhetoriſche Schema der Dreigliederung hier reicher ausgebildet. Beides iſt ein Zeichen der ſtärkeren Eindringlichkeit der Mahnrede; unverhüllter tritt die Sorge um die innere Haltung der Gemeinde hervor, und zweimal geht ſie durch Negationen hindurch. Aus dieſen formalen Beobachtungen wird auch die Bewegung der Gedanken klar. Wie ſie gleichſam auf höherer Stufe einſetzen als bisher — dort leitete nur ein μόνον, hier das viermalige ſtarke εἴ τις (τι) ein —, ſo ſind auch die Gegenſätze ſchärfer ausgeprägt. In der Mitte ſteht deutlich der dritte Dreizeiler mit ſeinem τὸ ἓν φρονοῦντες, welches das τὸ αὐτὸ φρονῆτε des zweiten mit verſtärktem und durch die beiden Zwiſchenzeilen bereichertem Ton aufnimmt. Wie die beiden erſten Dreizeiler zu dieſem Höhepunkte hinführen, ſo dienen die beiden letzten dazu, den Gedanken in dieſer Höhe durch grundſätzliche und gegenſätzliche Wendungen feſtzuhalten. So ſchaffen ſie den Übergang zu dem nächſten Abſchnitt, der zu einem offenen Chriſtushymnus ſich erhebt.

Schon dieſe ſtiliſtiſchen Beobachtungen weiſen dem Abſchnitt eine beſtimmte Stellung in dem Zuſammenhange dieſer Paräneſe zu. Sie wird durch den ſachlichen Inhalt voll beſtätigt. Einigkeit bleibt auch jetzt noch das Thema der Mahnungen; es verbindet dieſen und den vorangegangenen Abſchnitt zu einer innerlichen Einheit. Aber während jener Einigkeit gegenüber den „Widerſachern“ außerhalb der Gemeinde forderte, ſo dieſer Einigkeit gegenüber den Brüdern innerhalb der Gemeinde; ſie beſtimmt ſich darum als gegenſeitige Liebe und Demut. Aber das ſpezifiſch urchriſtliche Stichwort, das in der genauen Mitte der Periode ſteht, bleibt dennoch: σύνψυχοι. Auch hier iſt kaum irgendwo eine offene Mahnung geſprochen; ſie bleibt unter dem warmen Wort verhüllt: „erfüllet meine Freude“. Das iſt nicht nur für die perſönliche Verbundenheit zwiſchen Apoſtel und Gemeinde charakteriſtiſch, ſondern läßt auch beſtimmte ſachliche Motive erkennen, die der Paräneſe zu Grunde liegen. Kein Wort wird laut, daß man in Philippi über beſtimmte Sätze des Glaubens geſtritten hätte; jeder Kampf um „Lehren“ oder „Irrlehren“ iſt hier ausgeſchloſſen. Woran es allein zu fehlen ſcheint, das iſt die liebe- und achtungsvolle Geſinnung gegen den „Bruder“. Aber auch dann wird nichts an beſtimmten Worten oder Taten erkennbar, durch die die liebeerfüllte Einigkeit der Gläubigen untereinander geſtört wäre. Alle Mahnung gilt der reinen Innerlichkeit der Geſinnung; ſie verlangt dieſes Letzte und Höchſte als das Einzige, was noch der „Erfüllung der Freude“ dienen kann und muß. Sie fordert damit wohl den letzten und ſchwerſten Schritt, aber ſie ſetzt auch voraus, daß eine weite Strecke Weges hinter den Gläubigen liegt. So kann dieſe Mahnung auch nicht in Streitigkeiten konkreter Art begründet ſein, ſondern in einer Lage der Gemeinde,

die dieses Letzte jetzt dringlich und notwendig macht. Wäre es nicht aus dem vorangegangenen Abschnitt klar, so würde diese Analyse den Schluß fordern: Es ist die Lage des Martyriums, die den Gläubigen zu Philippi „nicht nur den Glauben an Christus, sondern auch das Leiden für ihn geschenkt hat". Was dieses „Für-Christus" an letzten Aufgaben den einzelnen Gläubigen wie der ganzen Gemeinde stellt, das legt Pls in dem neuen Abschnitt dar.

2 1 Die einleitenden Worte bergen manche Schwierigkeiten formaler und sachlicher Art. Viermal beginnt in einem fast immer gleichen Ansatz die Rede. Ist nicht das Schema der Dreigliederung damit aufgehoben? Aber eine genauere Betrachtung bestätigt das rhetorische Schema. Dem „wenn" folgen in den ersten drei Zeilen je zwei Nomina, die zu einer genetivischen oder genetivartigen Verbindung zusammengeschlossen sind. Die vierte Zeile ist charakteristisch unterschieden; wohl sind auch hier zwei Abstrakta gegeben, aber sie sind durch „und" verbunden. Darum ist zu schließen, daß durch den volleren Klang diese Zeile als Zusammenfassung der drei vorhergehenden gekennzeichnet ist. Sie steht als nochmaliger und verstärkter Beginn neben dem ersten „wenn". Und so streng ist die Wiederholung durchgeführt, daß hier in irregulärer Weise das unbestimmte Pronomen den folgenden Substantiven nicht im Genus angeglichen ist[1]. Weil sie aber zugleich verstärkt, deshalb zwei durch „und" koordinierte, pluralische Substantiva. Daß mit dieser vierten Zeile ein neues Trikolon beginnt, wird durch ein sachliches Moment gesichert. Die ersten drei Zeilen stellen jeweils „Christus, Liebe, Geist" an das Ende. Sie betonen damit nicht nur eine formale, sondern auch sachliche Zusammengehörigkeit der drei Begriffe. Denn sie repräsentieren nichts anderes als die Trias von Christus, Gott und Geist. Wie hier Christus zuerst genannt ist, so ist es auch in der berühmten trinitarischen Segensformel (II Kor 13 13) geschehen. Die Geistesformel ist hier und dort die gleiche. Die Gottesformel dort zeigt, daß der Begriff der Liebe unlöslich zu ihr gehört. Wie bei Pls. nur selten von der Liebe Christi, sondern fast immer von der Liebe Gottes die Rede ist[2], so ermöglicht diese enge Beziehung, daß beide Worte untereinander vertauschbar werden. Das geschieht nicht nur in dem berühmten johanneischen Worte: Gott ist die Liebe, sondern auch in dem paulinischen: Wer kann uns scheiden von der Liebe Gottes? Endlich enthält die Christusformel den Begriff der Gnade dort, den der „Paraklese" hier; darum scheint für dieses Wort schon um der Parallelität beider Stellen willen, die nicht zufällig, sondern durch die Macht einer geprägten Formel bedingt ist, die Bedeutung „Trost", nicht „Ermahnung", der Sinn einer Gabe, nicht einer Aufgabe geboten. Nun ist die triadische Formel des II Kor ohne Zweifel straffer und feierlicher geformt als die hiesige; sie ist dort in offenem Pathos herausgestellt, hier aber wie absichtlich verhüllt, um ihren Gehalt in besonderem Sinne zu bestimmen. Aber sie ist dort auch der Schluß eines Briefes, der alle Stürme leidenschaftlichen Kampfes auf-

[1] Mancherlei Deutungen des irregulären τις sind vermutet worden (vgl. Moulton, Einl. 89; Blaß-Debr.[5] § 137 2, der durchweg εἴ τι schreiben will, dagegen Dibelius). Wahrscheinlicher scheint eine bewußt durchgeführte Irregularität mit εἴ τις; die ist dadurch begünstigt, daß εἴ τις als ein Wort empfunden ist, wie aus der Stellung des οὖν hervorgeht, und sie dient dem rhythmischen Bau der Sätze.

[2] ἀγάπη τοῦ θεοῦ steht Rm 5 5. 8 39 II Kor 13 13 II Thess 3 5; ἀγάπη Χριστοῦ Rm 8 35 II Kor 5 14, auch Eph 3 19. Diese Art der Umschreibung ist im Judentum sehr geläufig; Beispiele bei Bousset, Rel. d. Jud.[3] 315.

gewühlt hat und in der ſtillen Größe dieſes das Ganze des Glaubens umfaſſenden Gebetes ſeine Ruhe findet. Hier iſt ſie in einen paränetiſchen Abſchnitt eingeflochten und ſteigt aus der Freude empor, die in dem eigenen Leiden das Zeichen ewigen Heiles ſieht und darin Apoſtel und Gemeinde zu vertrauter Nähe verbunden weiß. Das Motiv des Martyriums iſt der letzte Grund; es fordert wiederum für die „Parakleſe" den Sinn einer göttlichen Gabe[1]. Darum ſteht auch dieſe Stelle nicht in der gleichen liturgiſchen Feierlichkeit der Diktion; ſie ſetzt das innigere „in Chriſtus" ſtatt des alles in ſich befaſſenden dreifachen Namens: unſer Herr Jeſus Chriſtus, ſie tilgt den Zuſatz „heilig" bei der Nennung des Geiſtes, der ſich übrigens an keiner Stelle des Phil findet; ſie vermeidet auch die unmittelbare Bezeichnung Gottes, wie er ſchon bisher faſt ganz vermieden worden iſt; denn die im Martyrium des Apoſtels wie der Gemeinde offenbaren Mächte ſind Chriſtus und der Geiſt, und „leiden für Chriſtus" iſt ein gleichſam noch fernes Zeichen „von Gott her" (1 28). Darum iſt auch eine Zuſammenfaſſung aller drei Satzteile in einer vierten Zeile möglich. Sie kann freilich nicht mehr einen Genetivus auctoris zeigen, aber in der Wendung „Liebe und Barmherzigkeit" das Eine und Alles umfaſſen, das, aus dreifachem Urſprung quellend, in der Lage des Martyriums die Stärke des Vertrauens und die Inbrunſt der Bewährung gibt.

Was bedeuten aber ſachlich dieſe Worte im ganzen wie im einzelnen? Sie ſprechen aus dem Märtyrerbewußtſein heraus nicht von dem, was Menſchen unter einander wirken und treiben — jetzt wirken Menſchen nichts mehr —, ſondern von dem, was ihnen in der Dreiheit von Chriſtus, Liebe und Geiſt gewirkt iſt[2]. Noch fällt kein Wort über das, was Apoſtel und Gemeinde verbindet. Aber dieſe Wirkungen, aus denen der Einzelne wie die Gemeinde lebt, ſtehen unter der Bedingung eines „Wenn". Kann denn Bedingung ſein, was als ein unbedingt Gültiges und Wirkliches erfahren iſt? Und dennoch geſchieht es eindeutig genug. Aber in dieſem Ausdruck, der von Möglichkeiten ſpricht, wo er die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten meint, wird nur die Lage von Apoſtel und Gemeinde ſichtbar. In dem Martyrium ſteht noch einmal das Ganze des Glaubens zur Entſcheidung; in ihm werden nicht nur die letzten Wirklichkeiten des Glaubens, ſondern auch, als könne es noch ein Letzteſtes geben, die letzten Gründe und Begründer des Glaubens ſichtbar. Weil ſie in ſolcher entſcheidungsvollen Lage das einzig Gewiſſe ſind, deshalb können ſie unter die Bedingungen dieſer Entſcheidung treten.

[1] παράκλησις iſt bei Pls faſt immer „Troſt", ſ. Rm 15 4. 5, I Kor 14 3, ſehr häufig in II Kor (1 3—7. 7 4. 7. 13) I Theſſ 2 3 II Theſſ 2 16 Phm 7. Ein wenig anders nur Rm 12 8 II Kor 8 4 17, aber niemals direkt im Sinne von exhortatio. Ebenſo ſonſt im NT Lk 2 25 6 24 Act 4 36 9 31 13 15 15 31 Hebr 6 18 12 5 13 22 I Tim 4 13. Auch in LXX iſt der gleiche Sinn von „freundlichem Zuſpruch" häufig gegeben Pſ 93 19 Hoſ 13 14 Nah 3 7 Jeſ 57 18 66 11 Jer 16 17 38 9 I Makk 10 24 12 9 II Makk 7 24 15 11. Nur das Verbum παρακαλεῖν hat die Bedeutung von exhortari Rm 12 1 15 30 16 17 I Kor 1 10 4 16 u. ö.; ſ. auch unten zu 4 2. Dagegen kennt die Koine auch für das Nomen den gleichen Sinn: P. Grenf. I 32 10, P. Tebt. II 392 26; Syll.³ 695 42.

[2] ἐν Χριστῷ, ἀγάπης, πνεύματος bezeichnen alſo den göttlichen Urſprung, aus dem die dreifachen Gaben der παράκλησις, παραμύθιον, κοινωνία ſtammen. Zu παράκλησις ſ. vorige Anm.; zu κοινωνία oben zu 1 5. παραμύθιον ſteht nur hier im NT, aber auch Sap 3 15. Sonſt das Verbum παραμυθεῖσθαι bei Pls. noch I Theſſ 2 11 5 14, παραμυθία I Kor 14 3. — Auf einem Grabe (Zeit Hadrians) ſteht geſchrieben (Kaibel 951 4): πατρὸς καὶ μητρὸς ··· παραμύθιον. Vgl. ferner P. Flor. III 332 19: γράφε μοι συνεχῶς περὶ τῆς ὑγιείας ὑμῶν, ἵνα ἔχω παραμύθιον τῆς προελεύσεώς μου.

Aus einem solchen Letzten, der Gnade und der Not, heraus sind die Sätze gesprochen; sie beschwören und zwingen gleichsam durch die Macht des Wortes diese letzten Mächte in die Gewalt dieser Tage hinein. Und was ist es, das also beschworen wird? Das Wörtchen „also" stellt die Sätze als unmittelbare Folge des Vorangegangenen hin. So erläutern sie, kurz gesagt, das „Für Christus", reden darum auch nicht von einem Sollen, sondern von einem Sein, nicht von einer Forderung, sondern von einer Begnadung. „Trost in Christo" ist die unmittelbare Erfahrung, die der Kampf des Glaubens gegen die „Widersacher" spendet. Das „Wörtlein der Liebe" enthält die Beseligung, die die Tatsache des Leidens aus der Gewißheit der Liebe Gottes in das Herz des Gläubigen strömen läßt. Und die „Gemeinschaft des Geistes" wird in der Notwendigkeit und Wirklichkeit des Zeugens immer neu erfahren, die das Martyrium setzt.

Wie die bisherigen drei Sätze religiös gegenständlichen Sinn tragen, ebenso auch der vierte Satz, der das erste Trikolon zusammenfaßt und das zweite beginnt. Deshalb ist hier nicht die Gemeinde oder der Apostel als Subjekt einer barmherzigen Liebe intendiert, sondern als das Objekt eines göttlichen Erbarmens, als der geschichtliche Träger eines göttlichen Gehaltes, der im Leiden sichtbar wird; und der Sinn des Satzes ist: So gewiß Gott Liebe und Erbarmen ist[1]. Denn gerade das Erbarmen Gottes ist für Pls. der tiefste Grund religiös-sittlicher Gebundenheit; alle ethische Ermahnung deshalb eine Mahnung gerade „bei dem Erbarmen Gottes" (Röm 12 1).

2 2 Weil die Gemeinde zu Philippi gerade in ihrer gegenwärtigen Not der stetigen Liebe Gottes gewiß ist, weil ihr Kampf das Geschenk „für Christus" bedeutet, kann auch von ihr verlangt werden, was zur „Erfüllung" dient. Dennoch tritt diese Forderung nicht als unmittelbare Mahnung auf, sondern gleichsam gemildert durch die vorausgeschickte Wendung: „Erfüllet meine Freude!" Und sie bildet den die gesamte Periode regierenden Hauptsatz, vor dem alle inhaltliche Bestimmtheit in das Verhältnis von Wichtigem zu Wichtigerem tritt. Der Satz enthält scheinbar eine ganz persönliche Bitte und ihr Sinn fließt aus der inneren Verbindung, in die „der gleiche Kampf" Apostel und Gemeinde gebracht hat. Die „Freude" des Pls. ist damit aber nicht mehr rein persönlich bestimmt; sie ist nicht allein die Freude an „dem guten Werk" der philippischen Gläubigen, der er im Proömium Ausdruck gegeben hat, sondern ist in konkreterem Sinne die Freude, die aus dem Martyrium quillt, die das Martyrium selber ist. Dieses ist und fordert Erfüllung, fordert sie nicht nur von dem Apostel für die Gemeinde, sondern ebenso von der Gemeinde für den Apostel. Um solchen unlöslichen Wechselverhältnisses willen ist dieser Ausdruck persönlich zarter Bitte bedingt durch den religiösen Sinn des Martyriums, in dem beide stehen. Was dieser fordert, ist in dem Daß-Satz gesagt; und die Wahl dieser Konstruktion, die von einem im Hauptsatz mit gedachten: „Ich bitte euch" abhängig sein muß[2], bestätigt die liebende Scheu des Pls, mit offenen Worten der Mahnung einen

[1] σπλάγχνα bezeichnet wohl die Regungen des menschlichen Herzens (s. zu 1 8); aber dann sind sie für Pls stets σπλ. Ἰησ. Χρ. οἰκτιρμοί steht bei Pls. nur von Gott: Rm 12 1 II Kor 1 3 Kol 3 12, ebenso Hebr 10 28. Das ist fester Sprachgebrauch des AT; s. z. B. Ps 24 6 39 11 50 1 118 77 u. ö. S. Cremer-Kögel[10] 786 f.

[2] Vgl. zu ἵνα nach einem Ausdruck der Bitte oder des Wunsches Blaß-Debr.[5] § 392.

Mangel in der Haltung der angeredeten Gläubigen aufzudecken. Der Inhalt dieser Bitte ist zunächst mit einem ganz allgemeinen Wort angedeutet, das in paulinischer Paräneſe nicht selten ist. Es enthält die Forderung der Einmütigkeit[1]. Der Ausdruck ist so farblos wie möglich; noch erscheint hier weder Grund noch Ziel solcher Einmütigkeit, noch scheint es fast gleichgültig, auf welchen Gegenstand sie sich richte; wichtig nur ist, daß man, was auch immer vorliege, „gleichen Sinnes sei". Diese Unbestimmtheit drängt dann in der konkreten Lage, in der die Gemeinde zu Philippi sich befindet, nach sachlicher Verdeutlichung; ja diese unbestimmte Wendung scheint gewählt, um von ihr, die den Schluß des zweiten Dreizeilers bildet, zu dem Höhepunkte der ganzen Periode hinzuleiten.

Der dritte Dreizeiler ist in seiner ersten und dritten Zeile durch Partizipien bestimmt. Damit ist sein Anfang und Ende deutlich bezeichnet[2]; er präzisiert, wie schon die Form des Partizipiums zeigt, das Prädikat: „daß ihr gleichen Sinnes seid". Dennoch wird erst hier der eigentliche Inhalt der Mahnung ausgesprochen; es ist ein kleines Zeichen, wie sehr die innere Bewegung der Gedanken sich von der durch die Gesetze der griechischen Sprache diktierten Form der syntaktischen Verknüpfung, die sie abbilden sollte, zurückgezogen hat, und aus sich neue Formen der stilistischen Bindung, hier die der rhetorischen Dreigliederung sucht.

Alle drei Bestimmungen dieses Dreizeilers sind sachlich bedeutsam. Die erste Wendung bildet, wohl kaum zufällig, ein genaues Analogon zu dem früheren Ausdruck (1₃₀): die ihr den gleichen Kampf habt. Denn „Kampf" ist gleichsam die nach außen gekehrte Seite des Glaubens, „Liebe" die nach innen gekehrte. Glaube lebt in einer Sphäre, die wohl erst an allem Gegebenen sich entfaltet, aber in einem ganz bestimmten Sinne von ihm geschieden ist; und diese Geschiedenheit kann „Kampf" heißen, wo sie in irgend einem Sinne geschichtlich aktualisiert ist. Aber der Gläubige ist in diesem Kampf nicht allein; denn glauben heißt nichts anderes als in der Gemeinschaft Gottes und der Gläubigen stehen. Ihr einziges Prinzip ist die grundsätzlich gleiche Beziehung zu ihrer einzigen Norm, zu Gott. Weil diese Norm das gläubige Ich erst schafft, muß sie sich unter den Gläubigen als eine Verbundenheit in gegenseitiger Gleichheit auswirken. So begründet sie das Reich „der selben Liebe", in dem keinerlei Unterschiede bestehen, sondern alle seine Glieder gleichen Sinnes sind. So korrespondiert dem Kampf die Liebe. Beides kann nur ge„habt" werden, denn beides drückt nur die verschiedene Dimensionalität aus, in der der Glaube unter der einzig bestimmenden Norm Gottes in der „Welt" und in der Gemeinschaft der Gläubigen steht. Freilich noch ist hier nicht von dem religiösen Gegenstand die Rede, sei es von Gott oder den Brüdern. Auch hier bleibt noch eine Unbestimmtheit, wie sie in stärkerem Maße der Wendung „gleichen Sinnes sein" anhaftete. Es enthält diese Zeile

[1] Vgl. Rm 12₁₆ 15₅ II Kor 13₁₁, in Phil noch 4₂. Bei den Apost. Vätern Ign. Smyrn. 5₂; Herm. Sim. IX 13₇, II Klem 17₃. Ähnlich ist die Wendung τὸ αὐτὸ λέγειν I Kor 1₁₀. Im Griechischen ist der gewöhnliche Ausdruck: ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φρονεῖν oder λέγειν; so Polyb. V 104₁. Aber auch das einfache τὸ αὐτὸ φρονεῖν begegnet: Herod. 1₆₀; Demosth. de pace 18; vgl. auch die Grabinschrift eines Ehepaares von Rhodos (3MAe. 149 2. Jhdt. v. Chr.): ταὐτὰ λέγοντες ταὐτὰ φρονοῦντες ἤλθομεν τὰν ἀμέτρητον ὁδὸν εἰς Ἀΐδαν.

[2] Deshalb steht auch σύνψυχοι selbständig neben den beiden anderen Wendungen und vervollständigt sie zu einer Dreiheit von Bestimmungen. Ebenso aus sachlichen Gründen z. B. Haupt, Ewald, Dibelius².

also nur den ersten Schritt zu näherer Bestimmung; und mit jeder weiteren Zeile tritt das Gemeinte klarer heraus, bis in der dritten auch äußerlich der sprachliche Ausdruck, jetzt freilich von eindeutiger Klarheit erfüllt, zu seinem unbestimmten Anfang sich zurückwendet.

Als zweites Moment folgt das kurze Wort von der „Einseelenhaftigkeit". Es repräsentiert in klarem Wort die Eigentümlichkeit urchristlichen Gemeinschaftsgefühles. Denn „die gleiche Liebe" kennt grundsätzlich nicht die monadische Bestimmtheit des Ichs; weil dieses Ich im Glauben erst durch die immer gleiche Beziehung zu Gott konstituiert ist, weiß sie nur von einer Selbigkeit und Gleichheit, die in allen Gläubigen als der Grund des einzelnen Ichs gesetzt ist. In ihr gibt es nur ein „Zusammen der Seelen", gibt es darum auch „Gleichheit der Liebe". Die Einzigkeit des geschichtlichen Ichs ist in der Gleichheit der religiösen Seele aufgehoben. Und diese Aufhebung wird von dem Begriff des Glaubens und seines Gegenstandes gefordert. Und ihr klarer Ausdruck ist dieses Wort, das zum ersten Male im Urchristentum aufgetaucht zu sein scheint*.

Aber noch fehlt den bisherigen Bestimmungen zur vollen Deutlichkeit ein Moment; beide sprechen wohl von den Beziehungen der Gläubigen untereinander, nicht aber von dem Prinzip, durch das diese Beziehungen gesetzt sind. Von der „Einheit" dieses Prinzipes spricht die dritte Zeile: daß ihr „eines Sinnes seid"[1]. Sie wiederholt nicht einfach das beherrschende Verbum, sondern fügt ein neues Moment hinzu. Dort war „die Gleichheit des Sinnes" durch die Gleichheit des Gegenstandes bestimmt, auf das sich das „Sinnen" richtet; so können die Gegenstände also wechseln, und wichtig ist nur, daß das Sinnen aller immer die gleichen meine. Hier wird darüber hinaus gefordert, daß dieser Gegenstand nicht aus vielen wechselnden bestehe, sondern immer „der eine" sei; und diese Einheit und Gleichheit ist nur im Glauben möglich, der nur den einen Gegenstand kennt, Gott. Er ist als „das Eine" Grund und Ziel alles Glaubens und deshalb auch Grund und Ziel alles „Sinnens" der Gläubigen untereinander. So entfalten die Bestimmungen dieses Dreizeilers insgesamt die Notwendigkeit innerer Einigkeit, aber sie entfalten sie in grundsätzlicher Weise und eine jede nach verschiedener Richtung.

2 3 f. Weil hier auf dem Höhepunkt des Abschnittes nur von Grundsätzlichem die Rede ist, wird auch die Art klar, in der die Mahnungen fortgesetzt werden können. Die folgenden Sätzchen legen diese prinzipiellen Forderungen nach ihren besonderen praktischen Folgen auseinander, im Negativen wie im Positiven. Dieser Fortgang der Paräneſe entspricht gewiß auch einer Gewohnheit der missionarischen Predigt; er entspricht auch der Besonderheit gerade der paränetischen Tradition, für die auf hellenistischem wie auf jüdischem Boden kaum jemals der Gedanke einer systematischen Ordnung, sondern fast immer der einer unsystematischen Reihung bestimmend gewesen ist. Aber gerade hier wird nicht, wie etwa in den paränetischen Abschnitten des Röm.- oder Gal.-Briefes, verschiedenes gereiht, sondern ein einziges in der konkreten Fülle seiner Beziehungen entfaltet. Darum hat man hier ein Recht, für die Besonderheit der Bestimmungen nach konkreten geschichtlichen Anlässen zu fragen.

[1] Der griechischen Sprache ist die Wendung ἓν καὶ ταὐτὸ φρονεῖν sehr geläufig (Beispiele bei Wettstein). Pls. hat sie gleichsam gespalten und dem ἓν den Artikel gegeben. Daß das nicht zufällig ist, wird nun deutlich.

Die Form dieſer praktiſchen Ausführungen lehrt ihren ſachlichen Zuſammenhang deutlicher erkennen. Mit zwei nominalen Wendungen werden ſie eröffnet, mit einer partizipialen, die durch den Gegenſatz von μή ... ἀλλά in zwei Hälften zerlegt iſt, geſchloſſen. In der Mitte ſteht eine eigentümliche Kombination von Nomen und Partizipium. Trotzdem ſie ſyntaktiſch eng verknüpft iſt, enthält das Nomen ſachlich nichts anderes als die kompliziertere partizipiale Wendung. So treffen ſich in dieſer Mitte das Anfangsmotiv der nominalen und das Schlußmotiv der partizipialen Formen, und das ganze Satzgebilde ſchließt ſich zu zwei eng zuſammengehörigen Dreizeilern zuſammen. Dieſe Zuſammengehörigkeit ſcheint aber noch von beſonderer Art. Denn ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ korreſpondiert formal ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι (scil. σκοποῦντες); dies Partizipium iſt auch ſachlich eine Erläuterung des Gedankens der Demut. Mit dieſer Korreſpondenz iſt aber auch die gegenſätzliche geſetzt: μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν und μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες. Dann bliebe als letzte Entſprechung übrig: μηδὲ κατ' ἐριθείαν und ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν. Und in der Tat läßt ſich kaum in kürzeren Worten für die negative Beſtimmung eine poſitive Erläuterung geben. Da nun alle ſubſtantiviſchen Wendungen einer prädikativen Beſtimmung nicht entbehren können und ſie doch nicht unmittelbar finden, ſo iſt der Schluß gerechtfertigt, daß der erſte dieſer beiden Dreizeiler, der nur Nomina zeigt, dem andern, der von Partizipien erfüllt iſt, Zeile für Zeile korreſpondiert. So ergäbe ſich ein eigentümliches Ineinander von ſyntaktiſcher Verknüpfung und rhetoriſcher Dreigliederung, und man hat ein Recht, um des rhetoriſchen Schemas willen τῇ ταπεινοφροσύνῃ von dem Partizipium zu trennen, zu dem es ſyntaktiſch unzweifelhaft gehört.

Die drei Begriffe: Hader, Prahlerei, Demut[1] gehören nicht zu denen, die der Paräneſe des Pls. geläufig ſind. Daraus iſt zu ſchließen, daß die Worte nicht allein von der Macht einer paränetiſchen Tradition, ſondern auch konkreter Verhältniſſe diktiert ſind. So gab es in der ſonſt ſo gerühmten Gemeinde zu Philippi Glieder, die ſich rühmten und Zwiſtigkeiten hervorriefen, dadurch ſie ſich „anderen, nicht aber andere ſich überlegen glaubten". Ein Grund für ſolche Vorkommniſſe wird nicht genannt; daß das Prahlen und Streiten nicht um Dinge des Alltags, ſondern des Glaubens ging, iſt dem Zuſammenhang zu entnehmen. Wenn ſpäter vor dem Glauben an die eigene Vollkommenheit gewarnt werden kann, ſo liegt es nahe, darin die Begründung dieſer Zwiſtigkeiten und Prahlereien zu ſehen. Der Begriff der Vollkommenheit aber iſt dort an den des Martyriums geknüpft; die um des Glaubens willen Leiden erduldet haben, ſind die „Vollkommenen". Dann iſt gerade durch die Verfolgungen auch die innere Reibung in der Gemeinde entſtanden, und es begreift ſich, weshalb Pls. davon nur flüchtig ſprechen kann.

Pls. warnt vor Hader und Prahlerei. Beide Begriffe haben darin ihr Gemeinſames, daß ſie auf Selbſtbehauptung drängen, ſei es in Tat oder Wort. Und Selbſtbehauptung erteilt dem individuellen Ich einen letzten Wert,

[1] κενοδοξία ſteht nur hier bei Pls.; vgl. noch Gal 5₂₆: μὴ γινώμεθα κενόδοξοι. Sonſt nicht im NT. In LXX ſteht κενοδοξία Sap 14₁₄ II Makk 2₁₅ 8₁₉ κενοδοξεῖν IV Makk 5₉ 8₂₄. In der Koine begegnet κενοδοξία bei Dett. Dal. S. 358₃₁; κενόδοξος ebd. S. 271₂; Epict III 24₂₃. — ταπεινοφροσύνη nur noch einmal Kol 3₁₂ [2₁₈. ₂₃ gehören nicht hierher]; dann Act 20₁₉ Eph 4₂ I Petr 5₅. Vgl. auch ταπεινόφρων I Petr 3₈. In LXX ſteht Pſ 130₂ das Verbum (anders Cod. A), Prov 29₂₃ das Adjektiv. Das Nomen fehlt; es iſt häufiger in den Apoſt. Vätern (I Clem. 21₈ 30₈ 31₄ 44₃ 56₁ Herm. Viſ. III 10₆ Sim. V 3₇); noch häufiger iſt das Verbum ταπεινοφρονεῖν (auch nur bei I Clem. und Herm.). Endlich ἐριθεία; es findet ſich bei Pls. Rm 2₈ (ſ. Lietzmann z. St.) II Kor 12₂₀ Gal 5₂₀ Phil 1₁₇; dann Jak 3₁₄. ₁₆ Ign. Philad. 8₂. Es fehlt in LXX (nur Sym. ſchreibt es Ez 23₁₁). Auch in der Koine iſt es bisher nicht belegt. Vgl. noch Weſtcott-Horſt, Notes 160.

den durch den Glauben verloren zu haben dessen einziger „Ruhm" ist. Der Glaube lebt in der Gewißheit, sich selbst und alles empfangen zu haben, und lebt darin mit allen Brüdern in der grundsätzlichen Gleichheit vor Gott. Sie ist die einzige Erfüllung des Ichs, und darum zugleich das Ziel alles Strebens nach solcher Erfüllung, sie ist Vollendung und fordert darum den nie vollendeten Gang zu ihr, weil sie Gabe und Aufgabe ist und bleibt. Das Trachten nach solcher Gleichheit schließt allen Hader und alle Prahlerei aus und verlangt als menschliche Form der göttlichen Gabe die „Demut". Sie ist der grundsätzliche Verzicht auf jede Art von Selbstbehauptung vor Gott. Und dieser Sinn von Demut ist in bekannten at.lichen Worten vorbereitet[1]. Ein Zeichen jener religiösen Deutung, die der israelitische Prophetismus der an Katastrophen und Umstürzen reichen Geschichte des Volkes gegeben hatte, bedeutet er sachlich ein reines Erfassen des Problems des Glaubens durch das Medium der eigenen Geschichte. Er ist der hellenischen und römischen Welt fremd und für sie ein Ausdruck menschlicher Würdelosigkeit[2]. Aber die urchristliche Fassung geht auch noch über den jüdischen Begriff hinaus. Sie fordert „Demut" nicht nur vor Gott, sondern ebenso vor den „Brüdern"[3]. Nicht als würde ihr damit ein neuer Inhalt zu dem bisherigen gegeben, sondern Demut ist so verstanden, daß ihr im Glauben gesetzter Sinn auch der Sinn jeder ethischen Tat ist. Daher ist Demut vor Gott gleichbedeutend mit „Demut" vor den „Brüdern"; die Gemeinschaft ist der Ort, wo die Demut des Glaubens fruchtbar wird. Und sie ist nicht mehr wie die Gemeinschaft des jüdischen Volkes an die Geschichte gebunden, als sei sie der Bezirk, in dem ihr Sinn sich erfülle, sondern ist darin bestimmt und vollendet, daß sie die Möglichkeit und Notwendigkeit schafft, Demut zu üben. Das einzige Band, das sie der Geschichte verbindet, ist dieses, in der Welt „demütig" zu sein, d. h. zu leiden und zu harren. Darum ist „Demut" der Sinn alles Tuns, in dem ihre Glieder sich gründen und nach dem sie streben. So wird der andere grundsätzlich dem Gläubigen „überlegen". Aber diese Überlegenheit des anderen ist nicht durch ein Sein oder Haben bestimmt, sondern wiederum nur durch den Gedanken der eigenen Demut, durch das Nichtshaben und Nichtssein des Ichs vor Gott. Demut um der Demut willen, Hingabe um der eigenen Hingabe willen wird darum der Sinn jeder gläubig-sittlichen Tat[4].

2 4 Die paradoxe Gegenüberstellung von „Demut" und „Überlegenheit" führt dann zu einer näheren Erläuterung in Beispiel und Gegenbeispiel.

---

[1] Für die LXX vgl. z. B. Ps 17 27 33 18 81 3 Prov 3 34 11 2 16 1 Sir 3 20 11 1 25 23 32 17 Jes 25 4 26 6 49 13 61 1 66 2 u. ö., häufig in den Test. XII Patr. z. B. Jos 10 2 18 3. Stellen aus dem rabbinischen Schrifttum bei Strack-Billerbeck I 192–195 zu Mt 5 3 und I 197 zu Mt 5 5. Vgl. auch Sattler, Die Anawim im Zeitalter Jesu (Festgabe für Adolf Jülicher) S. 1–15, der aber die sachlichen Grundlagen des Begriffs nicht untersucht und einer bestimmten frommen Richtung im Judentum zuteilt, was überall zerstreut und lebendig ist.

[2] Vgl. etwa Plato, Leg. VI 774 C: δουλεία ταπεινὴ καὶ ἀνελεύθερος; für Epiktet ist ταπεινός und ἀγεννής synonym (I 4 25 II 1 11 16 18 III 2 14 u. ö.; besonders I 9 10 und III 24 56).

[3] Als ein Ausdruck pessimistischer Lebenserfahrung begegnet die Forderung: „Sei sehr demütigen Sinnes; denn was der Mensch zu erwarten hat, sind Maden" (Aboth. 4 4 als Spruch des R. Levitas, wahrscheinlich um 110 n. Chr., vgl. Bacher, Tann² I 444).

[4] Der Begriff der „Demut" führt also den Gedanken Jesu vom „Dienen" fort.

Auch sie ist noch rhetorisch zugespitzt, wie das doppelt gesetzte „jeder" zeigt[1]. Von einem „Eigenen"[2] kann in strengem Sinne nicht mehr die Rede sein, wo der Einzelne einer Gemeinschaft Gottes zugehört. Mit dieser ist er sich und alles, was er hat, ihr schuldig geworden. Freilich auch von einem „andern" kann nicht mehr unmittelbar gesprochen werden. Beides wird gleichsam überwölbt von dem Gedanken der Gemeinschaft, die die Wirklichkeit Gottes ist. Aber diese Gemeinschaft ist dem Einzelnen in dem andern repräsentiert; wo immer er diesem begegnet, da tritt ihm die eine Ordnung Gottes entgegen. So gewinnt dieser „andere" um der Ordnung willen, die in ihm anschaubar wird, eine neue Geltung; aber sie ist nichts anderes als die alleinige Gültigkeit der Gemeinschaft. Darum wird es zur unbedingten Pflicht, „auf das des anderen bedacht zu sein", denn darin erlebt der Gläubige die gleiche Demut, die er vor Gott als Gabe und Seligkeit trägt. Von diesem Ende begreift es sich auch, daß Einigkeit, Liebe, Demut mit einander wechseln und in einander übergehen können, als wären sie gleichbedeutend. Sie sind es als Funktionen einer im Glauben gesetzten Gemeinschaft. In ihr ist es das Gleiche, von Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen den Nächsten zu sprechen. Denn in jedem „Bruder" sieht der Glaube die Norm der Gemeinschaft dargestellt, die Gott selber ist.

So ist es denn auch begründet, wenn in den nächsten Sätzen die paränetische Rede verlassen und von Christus allein gesprochen wird. Wurde in 1 27–30 die Notwendigkeit des Kämpfens und Leidens mit dem Hinweis begründet, daß in ihr der zeitlose Sinn aller Geschichte sichtbar werde, so hier die Notwendigkeit der Demut, daß in ihr der bleibende Sinn der Gestalt Christi, des Herrn des Glaubens und der Gemeinschaft, sichtbar und lebendig werde. Dadurch werden nicht nur die beiden bisherigen Abschnitte aufs neue verbunden, sondern sie finden auch gemeinsam in dem Christusabschnitt ihre Begründung und Erfüllung. Denn von der Gemeinschaft des Glaubens getragen und von dem Sinn Gottes in der Geschichte erfaßt sein ist gleichbedeutend.

Noch einmal fällt hier auf, daß auch die letzten praktisch erläuternden Sätze nicht auf konkrete Verhältnisse oder Ereignisse sich beziehen, sondern ganz in dem Bezirk von Gesinnung und Grundsatz bleiben. Erklärlich scheint diese Tatsache nur dann, wenn sie in der besonderen Lage der Gemeinde ihren Grund findet; die Differenzen haben sich hier noch kaum zu greifbaren Geschehnissen verdichtet. Zugleich muß eine Notwendigkeit vorliegen, auch die leisesten und innerlichsten Differenzierungen innerhalb der Gemeinde in allem Ernst und aller Zartheit zu benennen; denn auch diese Sätze stehen unter der beschwörenden Feierlichkeit der Einleitung. Aus der Lage des Martyriums werden beide Merkmale begreiflich, wie später zu zeigen ist; denn sie gibt die Möglichkeit, zwischen „Vollkommenen" (3 14) und Noch-nicht-Vollkommenen zu unterscheiden, und stellt unmittelbar das Ziel religiös-sittlicher Vollendung auf.

---

[1] Deshalb auch der seltsame Plural ἕκαστοι, der nur hier sich findet.

[2] Zu dem Gegensatz von τὰ ἑαυτῶν und τὰ ἑτέρων s. Blaß⁵-Debr. § 306₂. Die ganze Wendung scheint stoisch beeinflußt zu sein; vgl. Musonius, ed. Hense 67 f.: σκοπεῖ τὰ ἑαυτοῦ und dazu Friedrichsen, StKr. 1922, 74 f.

3. Das Vorbild Christi (2 5–11).

5 Also seid gesinnt; das [sehet ihr] auch an Christus Jesus:

* 6 Der in göttlicher Gestalt war, (I)
achtete es nicht als Raub,
Gott gleich zu sein,

7 Sondern er gab sich hin, (II)
nahm an die Knechtsgestalt,
ein Menschenbild ward er;

Und ob sein Wesen als „des Menschen" ward erfunden, (III)
8 demütigte er sich,
gehorsam bis zum Tode ⟨zum Kreuzestod⟩.

9 Darum auch hob ihn Gott empor (IV)
und schenkte ihm den Namen,
der über allen Namen ist,

10 Daß in dem Namen Jesu (V)
ein jedes Knie sich beuge
in Himmel, Erd und Hölle

11 Und jede Zunge preise: (VI)
„Herr ist Jesus Christus"
Gott zum Ruhm, dem Vater.

Dieser Abschnitt gehört zu den schwierigsten Abschnitten der paulinischen Briefe[1]. Nicht nur ist der Zusammenhang mit dem Vorangegangenen und Folgenden unklar, sondern er selbst ist voller dunkler Worte und Gedanken. Eine Analyse der Form vermag auch hier den Weg zu bahnen.

Es ist oft beobachtet, daß die große Periode in festen rhythmischen Formen gebaut ist[2]. Sie ist in ihrer genauen Mitte geteilt, und jede ihrer Hälften besteht aus 9 Satzteilen, unter denen drei Verben und sechs dreigliedrige Bestimmungen sich finden. Diese sind derart einander zugeordnet, daß jedes Verbum durch zwei solcher dreigliedriger Bestimmungen erläutert wird. So läßt sich die Periode in sechs Strophen zu drei Zeilen ordnen. Die beiden Hälften zu je drei Strophen sind einander formal und sachlich ganz analog; die erste und vierte ist von den folgenden, die sich dadurch enger zur Einheit verbinden (III und VI zeigen am Anfang ein „und"), syntaktisch gesondert, das erste Mal durch ein „sondern", das zweite Mal durch ein „auf daß". Auch die Wortstellung weicht von der gewohnten eines

[1] Verzeichnis der älteren Literatur bei Hoelemann, Franke, Haupt; auch noch E. H. Gifford, Expositor V, vol. 4, S. 161 ff., 241 ff.; Somerville, St. Pauls Conception of Christh 188 f., Schumacher, Christus in seiner Präexistenz und Kenose (Scripta Pontificii Instituti Biblici) Rom 1914, Dibelius[2] Exk. z. St., Clemen, Rel.gesch. Erkl. des NT[2] 84. 93 f., Loofs in St.Kr. 1927, H. 2. Das Folgende gibt knapp die Ergebnisse meiner Untersuchung: Kyrios Jesus (Sitz.ber. Akad. Heidelberg 1928, Heft 4) wieder, in der sie näher begründet und nach ihrer geschichtlichen und sachlichen Bedeutung entwickelt sind.

[2] Zuerst von Jhs. Weiß (Th. L. 1899, Sp. 263 u. Beiträge 28 f.), der zwei Strophen zu je 5 Zeilen erkennt, dann Deißmann (Pls[2] 149 1), der die Sätze in zwei (vollständige?) Strophen zu je 7 Zeilen ordnet. Vgl. auch Dibelius[2] z. St. Die Gründe, die J. Weiß für seine Gliederung angibt, sind nicht stichhaltig, s. weiter im Text.

Briefes ab; Genetive werden von dem zugehörigen Nomen, attributive Bestimmungen von dem zugehörigen Verbum getrennt. Solche und andere später zu erwähnende Beobachtungen zwingen dazu, in dem Abschnitt einen rhythmisch geformten Hymnus zu erblicken; er ist auch nicht ein Fragment, da er von der Ewigkeit Gottes ausgeht und wieder in ihr mündet, sondern ein in sich geschlossenes „carmen Christi". Weiter zeigt dann die Fülle ungewohnter Wendungen, die sonst nirgends bei Pls. begegnen[1], vielleicht noch stärker die Eigenart der sachlichen Anschauung, die später darzulegen ist, daß dieses Gedicht nicht von Pls. geschaffen, sondern aus älterer Tradition übernommen ist.

2 5 Wenn so in den Zusammenhang der Paräneſe ein urchristlicher Hymnus aufgenommen ist, so darf man eine Andeutung solcher Überleitung erwarten. Offenbar hat der einleitende Satz diese Bestimmung[2]. Er schließt zunächst das bisher Gesagte ab: „So seid gesinnet". Der zweite Teil des Verses korrespondiert nicht dem ersten — das ist sprachlich und sachlich unmöglich[3] —, sondern ist in sich selbständig und verweist auf das folgende Gedicht. Und in der paradigmatischen Bedeutung der Präposition „in", die auch an anderen paulinischen Stellen bezeugt ist[4], ist dieser Verweis gegeben: „Das ist auch an Jesus Christus" [offenbar].

2 6 Drei Strophen bilden den ersten Teil des Hymnus; in drei Stufen feiert er Christus von der Höhe göttlicher Gestalt über die Menschlichkeit eines „Knechtes" zur Niedrigkeit des Todes. Mit einer ganz allgemeinen Wendung beginnt er, die einzigartig ist: „Der in göttlicher Gestalt war"[5]. „Gestalthaftigkeit" ist also Zeichen und Inbegriff göttlichen Wesens, nicht Heiligkeit oder Gerechtigkeit oder Ewigkeit. Und dennoch bezeichnet sie auch nicht das Wesen; denn er ist „in" göttlicher Gestalt, diese also von dem Wesen ab-

---

[1] 1. κενοῦν steht noch Rm 4 14 I Kor 1 17 II Kor 9 3; es steht dort nur passivisch und Subjekte sind πίστις, σταυρός und καύχημα ἡμῶν. Die einzige Stelle, wo es noch aktivisch begegnet, ist I Kor 9 15: τὸ καύχημα μου οὐδεὶς κενώσει. Es ist also überall in malo sensu verwandt, nur nicht hier. 2. ταπεινοῦν bei Pls noch II Kor 11 7 12 21 (beide Male von dem Verhältnis des Pls zur Gemeinde von Korinth) und Phil 4 12. Die übrigen Stellen des NT (3 B. Mt 18 14 23 12 = Lk 14 11 18 14) variieren die Gnome: wer sich erniedrigt, wird erhöhet werden. Dieses ταπεινοῦν trägt anderen Sinn (s. u. im Text). 3. ὑπερυψοῦν nur hier; zu ὑψοῦν s. bei 2 9. 4. μορφή nur hier und im unechten Markusschluß (16 12). 5. σχῆμα nur noch I Kor 7 31: παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου; auch hier ist der Sinn anders (s. Erklärung). Es wäre an Wendungen ferner zu erwähnen: ἴσα θεῷ εἶναι, τὸ ὄνομα ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. Nirgends steht bei Pls die Wendung ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ, immer nur ἐν ὀν. τοῦ κυρίου oder Ἰησοῦ Χριστοῦ (I Kor 1 2. 10 5 4 6 11 Kol 3 17 II Thess 1 12 3 6). Sie steht auch sonst nicht im NT; denn Akt 4 18 5 40 sprechen Gegner der Gemeinde.

[2] An zwei Stellen ist der Text des Sätzchens unsicher: Die Koine-Zeugen (auch ℵ^{c}) schieben zwischen τοῦτο und φρονεῖτε ein γάρ ein; aber es fehlt in den besten Unzialen ℵ* ABC. Sodann haben C^{3}KLP, Orig. Euseb. Ath. Chrys. Theodrt. φρονείσθω; dagegen ℵ ABC* DEFG Min. φρονεῖτε.

[3] Denn τοῦτο kann nicht auf ein Relativum verweisen (s. Blaß-Debr.^{5} § 290 3); und ἐν Χριστῷ als Formel der Gemeinschaft urchristlicher Gläubigen würde eine Tautologie sein, da die geforderte Gesinnung nur „in Christo" möglich ist.

[4] S. zu 1 30 4 9. — Vgl. Test. Sym. 4 5: καθὼς ἴδετε ἐν Ἰωσήφ.

[5] Das Wort μορφή begegnet in LXX Ri 8 18 Tob 1 13 Hiob 4 16 Sap 18 1 Jes 44 13 Da 3 19 (Theod. 4 33. 5 6. 9. 10. 7 28) IV Makk 15 4. Wie allgemein der Sinn des Wortes ist, geht aus dem Vergleich der verschiedenen griechischen Bibelübersetzungen hervor. In Jes 52 14 hat LXX εἶδος, Aqu. μορφή; in Dt 4 12 LXX ὁμοίωμα, Symm. μορφήν; in Da 5 6 LXX ὅρασις, Theod. μορφή, in Da 7 28 LXX ἕξις, Theod. μορφή. Dt 4 12 steht

trennbar. Dunkel bleibt also, welches die Mitte sei, aus welcher Gestalt zum Wesen und wiederum nur zur äußeren Hülle wird. Die gleiche Dunkelheit schwebt um das Prädikat. Vielleicht ist in der Wendung der Begriff des „Raubes" nicht mehr scharf empfunden, sondern nur mehr der allgemeine Sinn „in eigenem Interesse nutzen" gegeben[1]. Immer aber ist dieses zu Nutzende als ein gleichsam von außen Dargebotenes betrachtet; und kann „Gott gleich sein" also dargeboten werden? „Gleich-sein" ist ja kein vereinzeltes Etwas, sondern bezeichnet eine Qualität, die nur durch einen oder an einem Träger ist. Und dennoch ist hier die Voraussetzung gemacht, daß dieses „Sein" durch eine Tat oder einen Entschluß erworben werden könne. Dieser Entschluß aber hat den Charakter einer Wahl zwischen zwei Möglichkeiten. Die eine führt auf dem Wege des „Raubes" zum „Gott gleich sein", die andere durch Opfer und Demut. Sie ist also sittlich bestimmt und bedeutet zwischen Gut und Böse wählen, oder anders gesprochen: in dem Prädikat liegt der Gedanke der Versuchung, wie ihn ähnlich Hebr 12 2 in das vorweltliche Dasein Christi zurückträgt. So wird es denn auch unmöglich, das Wort „Raub" in einem blassen und gleichnishaften Sinn zu verstehen, — das würde dem Gedanken den sachlichen Ernst nehmen —, vielmehr wird es notwendig, es in aller Strenge zu fassen. Nun ist der Weg des Opferns der göttliche und von Gott gekrönte Weg des Leidens und Todes, so ist der verschmähte Weg des Raubes der widergöttliche und teuflische, und im Hintergrunde steht die Anschauung, daß der Teufel einst das „Gott-gleich-sein" „wie einen Raub" an sich gerissen habe. Dieser Ausdruck der letzten Zeile[2] bestätigt den angedeuteten Zusammenhang. Denn er kehrt nicht nur in dem Eritis sicut deus des Schöpfungsberichtes wieder, sondern hat auch seine feste Stelle im spätjüdischen Teufelsglauben[3]. Der Teufel ist der Fürst dieser Welt und „der Gott dieses Aeons"; er hat nach Mt 4 die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zu vergeben. Und all sein Streben geht dahin, dieser seiner tatsächlichen Herrschaft die endgültige Würde zu geben, in der er „gottgleich" ist. So bedeutet „Gott gleich sein" nichts anderes als Kyrios sein; und dieser Hymnus, der davon kündet, wie dieser Christus durch Leiden und Tod Kyrios

---

z. B.: ὁμοίωμα οὐκ εἴδετε, ἀλλ' ἢ φωνήν. In Sap. 18 1 ist der gleiche Gegensatz: φωνὴν ἀκούοντες, μορφὴν δὲ οὐχ ὁρῶντες, ebenso Hiob 4 16: οὐκ ἦν μορφὴ πρὸ ὀφθαλμῶν μου ἀλλ' ἢ αὔραν καὶ φωνὴν ἤκουον; die gleiche Gegenüberstellung auch Ez 1 25 f.: ὅρασις, ὁμοίωμα, εἶδος und φωνή, auch Joh 5 37: οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε; auch Hesych.: μορφή· εἶδος, ἰδέα; Suid. πρόσοψις. Zum hellenistischen Gebrauch von μορφή vgl. Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen[3] 357 ff. Angesichts dieses vagen Gebrauchs ist es unmöglich, in μορφή einen wenn auch noch so abgeblaßten philosophischen Terminus zu sehen. Die verschiedenen Worte εἶδος, ὁμοίωμα, μορφή sind vielmehr synonym. In den Apost. Vätern ist μορφή bei Herm. Vis. III 10 2 11 1 13 1 Mand. XII 4 1 Sim. IX 1 1 belegt und nur von der äußeren Erscheinung göttlicher Wesen gebraucht. I Klem. 39 3 ist Zitat aus Hiob 4 16; Diognet 2 3 steht es in einem Gleichnis.

[1] Vgl. besonders W. Jaeger in Hermes 1915, 537 ff., Jülicher in ZntW 1916, 1 ff., P. W. Schmidt, Prot. Monatshefte 1916, 171 ff., Dibelius[2] z. St. ἁρπαγμα- Raub: Ps Sal. 2 28. [2] ἴσα = ὡς s. Blaß[5]-Debr. § 453 4.

[3] Vgl. Volz, Jüd. Eschatologie 79 ff.; Bousset, Rel. des Judentums[3] 334 ff.; Weber, Jüd. Theologie[2] 302 ff.; Billerbeck zu Mt 4 1 I 436–449. S z. B. Bammidbar 8 (f. 149 b): Die Schlange sprach: Ich weiß, daß Gott zu ihnen gesagt hat: An dem Tage, da du von ihm issest, wirst du gewißlich sterben. Siehe, darum will ich gehen und sie betrügen, daß sie davon essen und bestraft werden; dann nehme ich die Erde für mich selbst in Besitz.

wurde, ist ein Triumphlied, daß darin die Herrschaft des Teufels, die einst durch Raub erworben wurde, für immer gebrochen ist. So wird auch das Motiv der Versuchung deutlicher, von dem die Strophe erfüllt ist. Nicht ein anderer versucht diese göttliche Gestalt; alles geschieht in diesem ersten Teil des Liedes aus eigenem freien Entschluß, und nichts ist, was die Macht des Tuns nicht bestimmte; sie bestimmt auch das eigene Dasein. So versucht diese Gestalt gleichsam sich selbst; ihr ist was sie ist, zur Entscheidung in die Hand gegeben, und sie wird was sie ist, durch ihr Tun. Darum kann auch im Anfang so unbestimmt gesprochen werden „der in göttlicher Gestalt war"; denn erst durch ihr eigenes Handeln wird sie bestimmt. Darum ist auch das Gottgleichsein, um es so zu sagen, sowohl res rapta als res rapienda[1]. Denn diese Gestalt ist Kyrios kraft ihrer göttlichen Art und wird Kyrios wieder durch die eigene Tat. Und der Weg dieser Taten ist der paradoxe, der durch das Menschwerden zum Kyriostum führt.

Aber worin ist diese Paradoxie begründet? Alles Tun geschah bisher in göttlicher Zeitlosigkeit, und das Verschmähen des Raubes schließt nicht notwendig den Zwang und Gang zur Zeitlichkeit in sich. Ein neues Motiv enthüllt in den nächsten Strophen die Notwendigkeit dieses Ganges. Sie sind auf den Gegensatz von Opferung und Begnadung, Erniedrigung und Erhöhung gestellt; es ist ein Begriffspaar, das für den jüdischen Glauben grundsätzliche Bedeutung hat. Denn indem beide in ihrer Zusammengehörigkeit als der Ausdruck einer göttlichen Norm gewertet werden, löst sich für ihn das doppelte Problem, wie die geschichtliche Lage des jüdischen Volkes mit dem Bewußtsein seiner zeitlosen göttlichen Erwählung vereinbar sei. Von Gott erwählt sein heißt auf Erden leiden müssen; das gültige Vorbild dieser im Judentum von Dtjes. zuerst geprägten Anschauung ist in den 'Ebed-Jahwe-Liedern gegeben. Ist aber diese Paradoxie Ausdruck göttlicher Norm, und darin Offenbarung göttlichen Wesens, so muß auch der zum Kyrios Bestimmte sie tragen und bewähren. Anders gesprochen, um sich als göttlich zu erweisen, ist sein Gang durch die Zeit notwendig. So klärt sich auch die Anlage dieses Gedichtes; der Verzicht auf den „Raub" bedeutet die Wahl von irdischer Niedrigkeit und Tod, und mit ihnen ist auch die Gewißheit göttlicher Erhöhung gesetzt.

2 7 So schildert denn die zweite Strophe die Menschwerdung. Das Prädikat „er entäußerte sich" enthält die gleiche Dunkelheit wie die Bestimmungen des ersten Dreizeilers. Sich entleeren, wie es genau heißt, kann nur bedeuten sein Innerstes preisgeben, sodaß die äußere Form erhalten bleibt. Aber gerade die göttliche Gestalthaftigkeit ist es, die der Knechtsgestalt weicht. So ist auch hier der Begriff der Gestalt als das Ganze gedacht, in der Inneres und Äußeres dasselbe sind. Und es gibt nichts Beharrendes in dem selbstvollzogenen Wandel als der Sinn der sittlichen Tat, die dieses Sichentäußern bedeutet. Dieses ist als völlige Selbsthingabe zu verstehen, und das Annehmen der Knechtsgestalt das schlechthinnige göttliche Wunder. Und so stark ist dieses betont, daß die Kennzeichnung des Menschlichen den beiden

[1] ἁρπαγμός fassen als res rapta Arius, Didymus, Augustin, Luther, ein wenig anders auch Chrys. Theophyl. Pelagius, Calvin, Scaliger; als res rapienda Athanasius, Hilarius (Exp. Ps. 118), Chemnitz, von Neueren Jülicher, Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III 380 2.

Partizipien überantwortet wird; so tritt das nicht mehr menschliche Tun der göttlichen Gestalt in aller Wundersamkeit heraus.

Von der Menschwerdung sprechen die beiden nächsten Zeilen; aber erst die dritte bringt das entscheidende Wort „Mensch", die zweite den Ausdruck „Knecht". Wohl kann mit ihm nur das gleiche gemeint sein, aber weshalb die Differenz? „Knecht" sein bedeutet in der religiösen Sprache des Judentums nichts anderes als von Gott erwählt sein; so heißen die großen Frommen der Vergangenheit mit Stolz und Ehrfurcht. Aber hier wird zugleich der Gedanke äußerster Niedrigkeit gefordert; und er ist nur mit einer bestimmten Knechtsgestalt verknüpft, dem ʿEbed Jahwe von Jes. 53. So steht denn die Betrachtung dieser göttlichen Gestalt und ihres Tuns unter dem Lichte der deuterojesajanischen Lieder[1]. Wenn so das Wort von der Knechtsgestalt zu einer religiösen Bestimmung wird, so begreift sich, daß in der letzten Strophenzeile das geschichtliche Moment noch ausdrücklich betont wird. Denn das Wort von dem „Aussehen" hat nichts Scheinhaftes an sich, sondern ist der semitischem Denken geläufige Ausdruck, nach dem Äußeren der Erscheinung das Wesen einer Sache zu bezeichnen[2]. Und doch bleibt es auffallend, daß diese Zeile der ersten des Liedes analog geformt ist; dort: er war in göttlicher Gestalt, hier wörtlich: er ward in menschlichem Aussehen. So dient auch hier das Wörtchen „in" dazu, dieses „menschliche Aussehen", das an sich das Ganze der menschlichen Existenz umfaßt, zu einer Hülle zu verwandeln, hinter der ein Dunkles und Unbestimmbares geheimnisvoll sich verbirgt.

Die dritte Strophe ist der zweiten analog geformt: Ein Prädikat (von ähnlichem Klang) wird durch zwei Partizipien erläutert. Wohl ist die Zugehörigkeit des ersten Partizips bestritten; man sagt, es stehe im formalen und sachlichen Parallelismus zur vorhergehenden Zeile[3]. Aber dieser Parallelismus besteht in Wirklichkeit nicht. Denn „Haltung" bezeichnet nicht wie „Aussehen" die naturhafte Bestimmtheit menschlichen Daseins, sondern die im Denken und Leben durchgeführte Prägung des sittlichen Charakters[4]; und „erfunden" setzt dieses menschliche Dasein wohl voraus, aber enthält zugleich ein Urteil und eine Wertung[5]; es fordert als solches wiederum nicht den Gedanken einer

---

[1] Es ist eine schöne Bestätigung dieses Schlusses, wenn es I Clem. 16 2, wohl ohne Einfluß dieser Worte, heißt: τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας οὐδὲ ὑπερηφανίας καίπερ δυνάμενος, ἀλλὰ ταπεινοφρῶν, und alsdann zum Beweise Jes 53 1–12 zitiert wird. Vgl. R. Knopf z. St. Vgl. außerdem die zahlreichen Anspielungen auf dieses ʿEbed-Jahwe-Lied: Mt 8 17 Lk 22 37 Rm 10 16 Jo 1 29 12 38 Act 8 32 f. I Petr 2 22 ff. Barn 5 2 Justin Apol. I 50 2–11 51 1–5, Dial. beſ. 13, dann 14 8 32 2 89 3. 97 2 u. ö. Melito bei Goodspeed, Die älteſten Apologeten Fragm. IX 312.

[2] ὁμοίωμα steht in solchem Sinne etwa LXX Dt 4 12. 15–18. 23. 25 I Kg 6 5 Ps 105 20 143 12 Ez 1 4 f. 16. 22. 26. 2 1 8 2. 3 10 1. 8. 10. 21. 22 23 15 Da 3 25 I Makk 3 48; im NT Rm 1 23 5 14 6 5 8 3 Apok 9 7 (s. meinen Kommentar z. St.), ferner Ign. Trall. 9 2, Herm. Mand. IV 1 1. 9.

[3] So Haupt, dagegen schon Calvin, Beza, Lightfoot, Zahn u. a.

[4] So auch Lucian, dial. mort. X 8: ἀπόδου σὺ τὸ σχῆμα πρῶτον, εἶτα καὶ ταυτὶ πάντα. In LXX steht es nur Js 3 17; dann Test. Rub 5 1. 2. 4 Jud 12 3. Vgl. auch Jos. Ant. II 4 2 f. Polyb. I 4 6 Xen. Mem. II 1 22 III 10 5.

[5] Vgl. z. B. Gal 2 17: εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, in LXX z. B. Hiob 28 12 Ps 16 3 20 8 Prov. 16 31 Sap 5 11 8 11 16 9 Sir 20 5 34 8 44 17. 20 Zeph 3 13 Mal 2 6 u. ö. Ebenso im Griech. z. B. Soph. Aj. 1135: κλέπτης γὰρ .. ηὑρέθης; P. Oxy. IV 743 25; P. Giss. I 47 4.

naturhaften, sondern den einer sittlichen oder religiösen Bestimmtheit und bezieht sich nicht auf den Anfang, sondern auf den Lauf dieses menschlichen Lebens. So ist also diese Zeile von der vorangegangenen deutlich geschieden; sie kann nur den Gedanken der Erniedrigung erläutern wollen; zugleich ist aber auch die Erkenntnis gewonnen, daß die Wendung „als ein Mensch" nicht allein die Naturbestimmtheit dieses Daseins meint. Aber in welchem Sinne erläutert dieses Partizip die Bestimmung: er erniedrigte sich?

28 Das Wort ist syntaktisch und sachlich, bis zu einem gewissen Grade auch klanglich dem Prädikat der zweiten Strophe, „er opferte sich", genau analog; mit diesem ist es durch ein „und" verknüpft und steht wie dieses unter der Herrschaft des „sondern". So verlangt es auch ein gleiches sachliches Gewicht. Das Ziel dieser Erniedrigung ist der Tod. Es ist notwendig, die Worte in strengem Sinne zu fassen. Nicht davon ist die Rede, daß diese Gestalt das Gesetz des Todes wie ein Verhängnis wissentlich auf sich genommen hätte, sondern daß sie diesen Tod von sich aus will und wirkt. Er ist also Ziel und Ergebnis des eigenen Handelns. Erst so ist die Korrespondenz mit der zweiten Strophe vollkommen. Wie dort der Beginn des menschlichen Lebens von der Tat des Sich-opferns abhängig ist, so auch sein Ende von der Tat des Sich-erniedrigens. Diese Tat aber ist als Zeichen einer „Demut" nur einer göttlichen, nicht einer menschlichen Gestalt möglich; so muß denn auch von der Göttlichkeit in der ersten Zeile die Rede sein. Aber ist dort nicht das Gegenteil gesagt? Es ist selten beachtet, daß es griechisch unmöglich ist, das Wort „erfinden" mit dem Wörtchen „als" zu verbinden; es müßte der reine Nominativ stehen. So gehört denn dieses „als" nicht zum Verbum, sondern eng zum Nomen.* Was * diese enge Verbindung bedeutet, zeigt eine Übertragung ins Aramäische. „Als ein Mensch" würde lauten: k^{e}barnasch, und dieses ist der in jüdischen Apokalypsen, aber auch in der Offenbarung Johannis erhaltene Titel für den göttlichen Erlöser, den die synoptischen Evangelien als „der Menschensohn" kennen. So lösen sich alle Schwierigkeiten dieser Zeilen; in der ersten ist deutlich von der Göttlichkeit dieser Gestalt[1] die Rede, die zweite bringt das paradoxe Wunder, daß trotz dieser Göttlichkeit vom Tode gesprochen werden kann und wegen dieser Göttlichkeit vom Tode als einer aus eigener Macht vollzogenen Tat gesprochen werden muß. Von der Notwendigkeit dieser Tat ist in der letzten Zeile die Rede: er ward gehorsam bis zum Tode. Mit dem Begriff des Gehorsams ist auch der der Norm gegeben; es ist das göttliche Gesetz von der unlöslichen Verbindung zwischen Niedrigkeit und Hoheit. Aber in ihm ist nun auch das Moment des Todes mitgesetzt; und er ist als letztes und höchstes Zeichen der Niedrigkeit nur an einer Stelle begriffen, in dem Lied vom ʿEbed-Jahwe Jes. 53. Die Knechtsgestalt dieses Psalmes steht also im Lichte des Menschensohngedankens, und dieser Menschensohngedanke wird von der Dunkelheit jener Knechtsgestalt überschattet. Und die Wechselbezogenheit beider enthält die Offenbarung einer ewigen göttlichen Norm in sich, die diese Gestalt „bis zum Tode gehorsam sein" läßt. So ist der Tod der höchste Beweis der Erniedrigung.

Vielleicht läßt sich dieser Gedanke noch genauer bestimmen. Wenn in dieser Strophe mit gleichem Gewicht die Tat der Erniedrigung neben dem

[1] Ähnlich schon Grotius z. St.: ὡς ἄνθρωπος . . tamquam Adam qui ὁ πρῶτος ἄνθρωπος. Dignitate talis apparuit qualis Adam id est, dominio in omnes creaturas . . .

Opfer der zweiten und dem Verzicht der ersten steht, so liegt der Schluß nahe, daß von dem Tode hier nicht als von einer mit dem Mensch-werden verknüpften, naturbestimmten Erscheinung des Lebens, sondern als einer selbständigen religiös-mythischen Größe die Rede ist. Oft genug erscheint ja im jüdischen Glauben der Tod als Herr eines eigenen Reiches oder als dieses Reich selber. So würde die Tat der Erniedrigung das Eingehen in dieses Reich, also eine Art von descensus ad inferos bezeichnen[1]. Ist das richtig, so klärt sich die vollendete Form dieses Hymnus; von drei Reichen, von drei Taten, die den Übergang von dem einen zum andern bedeuten, auch von drei Formen dieser einen Gestalt ist in drei Strophen die Rede. So sind es auch hernach mit deutlichem Wort drei Reiche, die dem Erhöhten zu Füßen liegen. Und diese drei Strophen führen in einem großen Zuge von der höchsten Höhe zur tiefsten Tiefe, von dem Lichte Gottes zu dem Dunkel des Todes.

Von diesem Ergebnis klärt sich auch der letzte Zusatz: „zum Kreuzestod". Er sprengt die bisher sorgfältig gewahrte Dreigliederung, er schießt über die sonst eingehaltene Zeilenlänge, die zuhöchst drei Bestimmungen kennt, über, und er ist endlich aus anderen abliegenden sachlichen Motiven entsprungen. Denn nach der Anlage des Gedichtes ist der Tod an sich der äußerste Kontrast zu der Göttlichkeit der Gestalt; die Art dieses Todes ist vor dieser Wertung gleichgültig und kann ihm nichts wegnehmen oder seiner Niedrigkeit etwas hinzufügen. Wohl aber ist der Kreuzestod für Pls. ein Zeichen von „Gottes Kraft und Gottes Weisheit". Also ist der Zusatz eine paulinische interpretierende Glosse (etwa nach Art von I Kor 15$_{56}$) in dem anders konzipierten Gedicht. Auch der Grund dieser Glossierung liegt nicht fern. Der Psalm steht in paränetischem Zusammenhange; er soll das Vorbild der Niedrigkeit einer Gemeinde hinstellen, deren Martyrium die Möglichkeit eines „Sterbens für Christus" nahe rückt. Dieser Tod – so darf man interpretieren – wäre keine Schmach; schmählicher noch war der Kreuzestod Christi. Wie er gehorsam bis zu solchem Tode war, so seid auch ihr es. So begreift sich der Zusatz aus einem bestimmten paränetischen Interesse; er bestätigt gerade dann die vorpaulinische Herkunft des Liedes.

2$_9$ So ist die Peripetie des Hymnus erreicht; sie wird durch ein „Deswegen" deutlich bezeichnet. Mit ihr ändert sich auch sein sprachlicher und sachlicher Charakter. Genügten bisher knappe, fast nüchterne Worte, so strömt jetzt die Fülle feierlicher, durch Anklänge an das AT geheiligter Wendungen ein. War bisher die göttliche Gestalt einziges und selbstmächtiges Subjekt seiner Taten, so ist sie jetzt das Objekt, dem die Taten von Gott und Welt gelten. Wurde bisher nur dunkel angedeutet, so erklingt jetzt ein Jubel mit offenbarem Namen und Worten. Die zweite Hälfte ist der ersten genau analog gebaut; drei Strophen sind es, deren erste sich von den beiden folgenden syntaktisch und sachlich sondert. Und diese vierte nennt zum ersten Male mit klarem Wort als Subjekt „Gott"; er ist in gewisser Hinsicht das einzige Subjekt dieses Psalmes. Ihm ist ein doppeltes Prädikat gegeben, das den doppelten Taten des Menschensohnes sachlich entspricht. So faßt diese Strophe schon äußerlich die erste Hälfte des Liedes zusammen. Und nichts anderes ist ja die sachliche

[1] So gewinnt die Auffassung der älteren Lutheraner neues Recht, die Bengel formuliert: Status exinanitionis gradatim profundior.

Bedeutung von „Deswegen", die durch ein „auch" noch gesteigert wird. Was nun folgt, ist in allem Vorangegangenen mitgesetzt; und was beides an einander bindet, ist das göttliche Gesetz der Koinzidenz von Niedrigkeit und Erhöhung.

Die erste Tat ist die der Erhöhung; es ist ein Wort, das bei Pls. in diesem Sinne sonst nicht begegnet. Für ihn ist der Gedanke der Auferweckung konstitutiv, der hier schlicht übergangen wird[1]. Erhöhung ist der umfassendere Begriff; er schließt nicht nur den der Wiederbelebung, sondern auch den der sessio ad dextram dei unmittelbar in sich[2]. Denn so präzisiert das zweite Verbum diesen Begriff. Der „Name über alle Namen" kann kein anderer sein als der hernach genannte at.liche Gottesname „Herr", und mit seiner Verleihung ist auch die Erhöhung zur Rechten Gottes verknüpft. Auch sie ist ein neues Wunder; denn sie meint nicht nur eine neue Würde — die höchste, überhaupt denkbare —, sondern auch ein neues Sein. Gestalt und Wesen des Kyrios sind in diesem einen „Namen" zusammengefaßt.

2 10 Dem Preise dieses Namens sind die beiden letzten Strophen gewidmet, die unter der Herrschaft eines „Daß" ähnlich verbunden sind wie die zweite und dritte unter der von „sondern". Darüber hinaus sind sie durch die Anspielung auf Jes 45 23 eng verknüpft[3]. Sie sprechen von der Zeitlosigkeit eines Bekenntnisses. Und es ist keine Gegenwart, in der es bekannt wird, sondern höchstens die eschatologische Zukunft, die aber für den Enthusiasmus dieses Dichters „in Gott" Gegenwart ist. In diese Ewigkeit tritt mit einzigem Gewicht der Name einer geschichtlichen Gestalt, Jesus. Man kann nicht darüber streiten, ob Jesus der Name ist, in dem das All bekennt, oder Jesus den Namen über alle Namen hat; denn das ist die Voraussetzung dieses Bekenntnisses, daß diese geschichtliche Gestalt ist was sie hat und hat was sie ist, d. h. daß sie „der Herr" ist.

Doch dem bekennenden Wort geht die stumme Gebärde voraus[4]; sie bedeutet Unterwerfung wie Anbetung. Und es ist das All, das sich unterwirft und anbetet; es ist nach seinen drei Reichen Himmel, Erde und Unterwelt bezeichnet[5]. Wieder wird hier die Einzigartigkeit des Gedichtes deutlich. Es spricht nicht von einem Gericht, einer Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen. Es fällt auch hier kein Blick auf eine bekennende Gemeinde. Es herrscht kosmische, nicht ekklesiastische Betrachtung, und Herr sein bedeutet darum zunächst Herr der Welt sein, nicht aber Herr der Gemeinde[6].

---

[1] Vgl. dazu auch G. Bertram in Festschrift für Adolf Deißmann 187 ff.

[2] ὑπερυψοῦν steht nur hier. ὑψοῦν auf Christus bezogen noch Joh 3 14 8 28 12 32. 34 Act 2 33. 5 31. Vgl. auch Od. Sal. 41 12: der sich erniedrigte und um seiner Gerechtigkeit willen erhöht wurde. ὑπερυψοῦν ist inhaltlich identisch mit δοξάζειν; vgl. schon Jes 52 13; Test. Naphth. 5 3; Test. Jos. 10 3 (vgl. auch Peterson, Εἷς θεός 176).

[3] Die Stelle lautet nach LXX

ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ
καὶ ὀμεῖται πᾶσα γλῶσσα τὸν θεόν.

Statt ὀμεῖται ℵ* B lesen AQ ἐξομολογήσεται.

[4] Die Szene ist äußerlich die einer Inthronisation, durch die nach errungenem „Sieg" der „Herr der Welt" proklamiert (ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα) und von dem gesamten Kosmos akklamiert wird. Sie ist also sachlich mit Apok Joh 5 1—14 identisch (s. dazu Lohmeyer, Offenb. Joh. Einleitung zu Kap. 5). Vgl. auch Norden, Geburt des Kindes 89 und Peterson, Εἷς θεός 133 f.

[5] Zur kosmischen Dreiteilung schon Exod. 20 4 vgl. Peterson, Εἷς θεός 159 f.

[6] Es ist seltsam, daß Bousset in seinem großen Werke über den Kyriosgedanken

2₁₁ Dieser Sinn wird in der letzten Strophe ausdrücklich bestätigt. „Alle Zungen bekennen“ [1]; und das Gleiche zeigt die Formel dieses Bekennens. Sie lautet nicht „unser Herr“, sondern schlechthin „Herr“; jenes ist die Formel der Gläubigen, dieses die der „Welt“. Und andere Stellen zeigen, daß in diesem zusatzlosen „Herr“ altes ererbtes Gut vorliegt [2]. So wird das Bekenntnis zu Jesus als dem „Herrn der Welt“ zu einem der ältesten des Urchristentums. Neu ist in diesem Zusammenhang der Name Christus. Kein Gedanke des Psalmes hat bisher auf ihn hingewiesen. Deshalb ist Christus hier, wie auch die Wortstellung zeigt, wie ein Eigenname verwandt.

Die letzte Zeile führt den Lobpreis seinem letzten Grunde und Ziele zu. Es entspricht nicht nur allgemeinem jüdischen Brauch, sondern hat hier auch besonderen Grund. Denn die Tat Gottes steht im Mittelpunkt des Gedichtes. Seltsam ist hier die Benennung „Vater“, und sie ist nicht mit Sicherheit zu erklären [3]. Vater der Gläubigen? Aber kein Wort spricht von den Gläubigen. Vater Christi? So läge hier eine Andeutung des anderen urchristlichen Titels vor: Sohn Gottes. Gehört die letzte Zeile unmittelbar zu dem Prädikat „bekennen“, so liegt die dritte Möglichkeit näher: „Vater der Welt“, so selten dies Wort auch ist. Dann liegt in ihm noch einmal das Ziel dieses Psalmes zusammengefaßt: Um die Welt den satanischen Mächten zu entreißen und Gott wieder zuzuführen, trat die göttliche Gestalt den Gang vom Himmel zur Erde an. Daß sie Kyrios wurde, ist das Zeichen, daß der Sieg errungen ist. Darum kann in dem Worte „Vater“ davon gesprochen werden, daß jetzt Gott und Welt „versöhnt“ und eines sind.

So ist der große Psalm beendet; er spricht von der Gegenständlichkeit eines göttlich-menschlichen Geschehens, nicht aber von der Vorbildlichkeit einer ethischen Gesinnung. Wie aber gliedert er sich in den Zusammenhang der Paräneſe ein? Nicht aus einem einzelnen Wort, sondern aus dem Gesamt des Gedichtes läßt sich die Frage beantworten, und Pls. selbst hat durch seinen Einschub vom Kreuzestod der Deutung den Weg gewiesen. Christus steht für ihn in diesem Gedichte als Vorbild des Martyriums. In diesem Martyrium wird das Gesetz sichtbar, nach dem Niedrigkeit und Hoheit unlöslich verknüpft sind. Den Gehorsam gegen dieses Gesetz im eigenen Leiden und Zeugen zu bewähren, das ist der ethische Sinn jenes kosmischen Geschehens.

So aber ist dieser Psalm kein christologischer Exkurs, sondern in den

---

kaum jemals die Frage gestellt hat, welches Herrschaftsgebiet dem „Herrn“ notwendig zugehöre, Gemeinde oder Welt. Er setzt als selbstverständlich voraus, κύριος bedeute Herr der Gemeinde. Die gleiche Voraussetzung wird überall und stillschweigend dort gemacht, wo der urchristliche Kultus als der Boden der Kyriosbetrachtung angesehen wird; so für diese Stelle zuletzt E. Wißmann a. a. O. 96: „Neben das „ἀββᾶ ὁ πατήρ“-Schreien des Gläubigen tritt das jauchzende „κύριος Ἰησοῦς Χριστός“-Rufen der sich zu ihm bekennenden und kniefällig vor ihm sich beugenden Gemeinde“. Aber wo steht hier etwas von „Gemeinde“? Es ist die entscheidende Wichtigkeit dieser Stelle, daß hier nicht von „einer gottesdienstlichen Verehrung“, sondern von einer kosmischen Anbetung gesprochen ist; und daß sich aus ihr zwingend ergibt, wie diese kosmische Kyriosbetrachtung die ursprüngliche und älteste ist, auf der das Bekenntnis zu „unserem“ Herrn sich erst erhebt.

[1] Formal vergleichbar ist P. Oxy. XI 1381 198 f.: Ἑλληνὶς δὲ π[ᾶ]σα γλῶσσα τὴν σὴν λαλ[ή] [[ ]] σει ἱστορίαν καὶ πᾶς Ἕλλην ἀνὴρ τὸν τοῦ Φδᾶ σεβήσεται Ἰμούδην.

[2] Vgl. J. Weiß zu I Kor 12₃ und meinen Aufsatz ZNTW 1927 Heft 2.

[3] Zum Vaternamen im Judentum vgl. Billerbeck zu I 392–396. 410 u. meinen Aufsatz (s. vor. Anm.).

Gedankengang des Briefes innig einbezogen. Aber ist seine paränetische Bedeutung aus der lockeren Einfügung in einen andersartigen Zusammenhang erkennbar? Diese Frage leitet zu dem nächsten Abschnitt über; denn er ist bestimmt, die knappen Andeutungen, die Pls. für das paränetische Verständnis des Gedichtes gegeben hat, zu vervollständigen. Er ist gleichsam ein praktischer Kommentar des Hymnus.

4. Mahnung zur Nachfolge Christi (2 12–16).

12 Darum, meine Geliebten,
— ihr waret ja allerwege gehorsam —
nicht nur wie[1] wenn ich komme,
sondern jetzt weit mehr, da ich fern bin,
mit Furcht und Zittern
wirket euer eigen Heil;
13 denn Gott[2] ist es, der in euch wirkt,
das Wollen wie das Wirken für sein Wohlgefallen[3].
14 Alles tuet ohne Murren und Bedenken,
15 daß ihr makellos und unsträflich seid,
Gottes lautere Kinder[4]
mitten in verirrtem und verkehrtem Geschlecht,
16 unter denen ihr erscheint wie Leuchter in der Welt,
die das Wort des Lebens tragen[5],
zum Ruhme mir
zum Tage Christi,
daß ich nicht vergeblich lief
und mich nicht vergeblich mühte.

Ein neuer Abschnitt der Paräneſe beginnt, nachdem der vorangegangene weit über alle Mahnung hinausgegangen war. Er beschließt vorläufig die Reihe der paränetischen Abschnitte, die in 1 27 ihren Anfang genommen hatte. So sind denn auch die Gedanken hier ganz allgemein gehalten; sie gehen allein auf das letzte Ziel alles gläubigen Lebens und sprechen auch nicht mehr von dem, was in der Gegenwart der Gemeinde an innerer und äußerer Einigkeit fehlen mag.

Die Art und Stellung dieses Abschnittes bekundet sich schon in der äußeren Form. Wieder läßt sich in der Folge der Sätze und Satzteile ein rhetorisches Schema wahrnehmen; aber es ist nicht mehr dreigliedrig wie bisher, sondern zweigliedrig. Damit rafft es, trotz aller auch hier bleibenden Lockerheit der syntaktischen Fügung, die Satzteile strenger zusammen und führt sie in großer Steigerung einem groß angelegten Schlusse zu. Mit 2 17 kehrt die Rede zu dem persönlichen Schicksal des Pls. zurück; mit diesem Satze hört auch die rhetorische Zweigliedrigkeit auf. Es ist ein erstes Zeichen, daß schon hier ein neuer Gedankengang beginnt.

Über die in der Übersetzung angedeutete formale Gliederung hinaus, deren Recht später im einzelnen zu begründen ist, drängt sich eine formale und sachliche Analogie

[1] ὡς wird ausgelassen von B 3 17 38 48 72 Chrys. Ambrost. Da seine Auslassung den Gedankengang erleichtert, wird seine Setzung ursprünglich sein. Vgl. auch B. Weiß, Textkritik 122.

[2] θεός ℵABCD*FGKP 17; ὁ θεός haben D^{bc}EL, Chrys. Theodrt.

[3] C fügt αὐτοῦ hinzu.

[4] ἄμωμα ℵABC 17 23 Clem. Dikt. gr.; dagegen die Koinezeugen, Chrys. Theodrt. ἀμώμητα entsprechend μωμητά in LXX Dt 32 5.

[5] ℵ* hat nur das Simplex ἔχοντες.

zu dem vorangegangenen Psalm auf. Zwei Perioden füllen den Abschnitt, wie jener in zwei Teile sich zerlegte. Der Schluß mündet hier in einen weit gesponnenen ἵνα-Satz, dem Schluß des Liedes genau konform. Diese formalen Ähnlichkeiten genügen freilich für sich nicht; denn auch der den Psalm vorbereitende Abschnitt (2 1–4) zeigt in seiner Mitte einen solchen ἵνα-Satz. Wichtiger ist der sachliche Inhalt. Von dem „Wirken des Heiles" handelt der erste Satz; man kann kaum kürzer die Tendenz der ersten Liedhälfte bezeichnen als wenn man sagt, daß die Taten Christi den Sinn hatten, „das Heil zu wirken". Und wie hier es letztlich Gott ist, der solch Wirken selber wirkt, so ist auch dort der letzte Grund die „εὐδοκία" Gottes, der Christus gehorsam war. Wenn in der zweiten Periode eine Warnung vor „Murren" den Anfang macht, so wird sich noch zeigen, daß hier der Gedanke der „Erniedrigung" eigentümlich verwandelt ist. Dann aber beginnt das große Gemälde von der eschatologischen Vollendung, hier der Gläubigen, dort Christi; und hier wie dort wird von ihrer Stellung zur Welt gesprochen. Und wenn der Psalm diese Vollendung als in Gott gegeben und wirklich setzte, ob sie gleich in der Wirklichkeit der Welt noch aussteht, so zeigt auch dieser Abschnitt diese gleichsam schwebende Betrachtungsweise.

Wenn schon ein flüchtiger Überblick die enge Verbundenheit beider Abschnitte lehrt — sie wird im einzelnen noch zu sichern sein —, so fällt noch einmal Licht auf die Stellung des Psalmes im Ganzen dieser Paräneſe. Er steht in ihm nicht isoliert, sondern bildet seinen Mittel- und Höhepunkt; er zeigt den letzten Grund und das letzte Ziel, durch das diese dem Martyrium der Gemeinde geltenden Mahnungen möglich und notwendig werden. Zwei Stufen führen zu diesem Höhepunkte hinan: die Mahnungen zur Einigkeit nach außen (1 27–30) und innen (2 1–4). Dann schildert der Psalm das zeitlose Vorbild jedes späteren kommenden Martyriums; er schildert es in seiner doppelten Art als Leiden und Sterben und als göttliche Erhöhung. Aber da er von den Gläubigen, die ihm nachfolgen sollen, nicht unmittelbar spricht, so ist es notwendig, dieſes in reiner Gegenständlichkeit gezeichnete Bild in ethischer Mahnung fruchtbar zu machen. Dieſer Notwendigkeit genügt dieſer letzte paränetische Abschnitt; in ihr ist auch die formale und sachliche Ähnlichkeit mit dem vorangegangenen Liede begründet.

2 12 Mit neuer Anrede hebt dieſer Teil an: „meine Geliebten" [1]. Sie ist nicht eben häufig in paulinischen Briefen, doch der Philipperbrief allein enthält sie dreimal; sie ist ein Zeichen des nahen Vertrauens und der sachlich begründeten Verbundenheit zwischen Apostel und Gemeinde, die jetzt das gleiche Schicksal tragen. Voran geht hier ein „darum", das durch die Anrede wie wie die nachfolgende Satzkonstruktion nachdrücklich betont ist. So ist denn das Folgende in strengem Sinne nichts anderes als ein Schluß aus dem Vorhergehenden.

Der folgende Satz umfaßt in gedrängter Fülle verschiedene Motive. Schon äußerlich sind durch die eingeschobenen präpositionalen Wendungen Haupt- und Nebensatz auseinandergerissen und ihre Prädikate so weit wie möglich voneinander entfernt. So scheint eine Kette von nominalen Ausdrücken vom Anfang zum Ende hinzuleiten. Dennoch ist zu Beginn ein deutlicher Einschnitt gesetzt. Die Negation μή kann nicht mit einem Indikativ, sondern nur mit dem Imperativ „wirket" verbunden werden. So ist das einleitende Sätzchen deutlich zwischen den nachdrücklichen Beginn: „Daher, meine Geliebten" und seine Fortsetzung im Hauptsatz parenthetisch eingeschoben [2]. Und dieſer Einschub hat

[1] Vgl. zu 2 12. 13 die Spezialarbeiten: E. Schaeder, Der Gedankeninhalt von Phil 2 12–13 in Greifswalder Studien 230–260 und E. Kühl in Stud. u. Krit. 1898, 557—580. ἀγαπητός vgl. Journ. of Theol. Stud. 1919, 339.

[2] Es kommt hinzu, daß in paulinischem Sprachgebrauch dem καθώς kaum jemals

den Sinn, die Strenge der nachfolgenden Mahnung zu mildern. Die syntaktischen und grammatischen Gründe bestätigen dann, daß formal dieses Sätzchen mit der Anrede ein Doppelkolon bildet. Es gibt also diesem Ausdruck warmer Verbundenheit zugleich die sachliche Begründung.

Das Wort „Gehorsam" scheint gewählt, um an den einen Gedanken anzuknüpfen, der in dem vorangegangenen Psalm das geschichtliche Dasein Christi bestimmt. Wie Christus gehorsam war, so auch die Christen. In dem Worte klingt also der mit dem Liede gesetzte Impuls für jeden Gläubigen nach, dem Vorbild Christi nachzueifern. Doch die Wendung ist bei Pls. nicht ganz ungewöhnlich. Wie er häufig von dem „Gehorsam des Glaubens" spricht, so spricht er von Nichtchristen als denen, die der Botschaft Jesu nicht gehorchen[1]. „Gehorsam" ist also prägnantes Wort für die Tat des Glaubens. In diesem Sinne ist es auch nicht einmal von besonderen paulinischen Gedanken getragen, sondern von jüdischen Motiven bestimmt[2]. Wie dort Gehorsam gegen das Gesetz Inbegriff göttlichen Willens und damit jüdischer Frömmigkeit ist, so auch hier Gehorsam Inbegriff urchristlicher Gläubigkeit; er ist unlösliches Korrelat zu dem Gedanken der göttlichen Offenbarung. Der Unterschied besteht allein in dem Inhalt dieser Offenbarung; dort das Gesetz, hier das „Wort". Das innere Gefüge des Begriffes ist dort und hier gleich[3]. Er ist erfüllt von dem Gedanken der Autorität; Freiheit des Glaubens ist Normgebundenheit. Dem Worte „Glauben" gegenüber betont dieses vielleicht stärker die Notwendigkeit der Tat; Glauben ist im strengsten Sinne reines Handeln. Das ist sein einziger Sinn und sein steter Beweis.

So wird denn auch mit einem Nachdruck, der dieser Stelle eigentümlich ist, das „Wirken des eigenen Heiles" im Hauptsatz gefordert. Aber zuvor schieben sich eine Reihe nominaler Wendungen ein, deren vorderste Glieder dieses Wirken mit dem Apostel verbinden. Aber ist es denn so selbstverständlich, daß die Anwesenheit des Apostels unmittelbar die Intensität dieses „Wirkens" steigert[4]? Der Gedanke ist nur dann möglich, wenn dieses „Wirken" sachlich mit der Person des Pls. verknüpft ist, oder anders gesprochen, wenn Gemeinde und Apostel derart aneinander gebunden sind, daß diesem alle Verantwortung und aller „Ruhm" (1 26) für ihr Leben und Glauben gebührt. Denn er ist Begründer der Gemeinde nicht nur in einem geschichtlichen, sondern auch in einem bleibenden religiösem Sinne derart, daß ihr Leben ohne ihn nicht denkbar ist. So ist zwischen Apostel und Gemeinde eine dauernde Verbundenheit gestiftet, die von dem räumlichen Beisammen in einem Hier und Jetzt vergleichsweise unabhängig sein könnte. Dennoch sind damit nur die allgemeinen Voraussetzungen des hier ausgedrückten Gedankens getroffen, und es bleibt die

---

ein οὕτως entspricht; es wird nicht mehr als vergleichend, sondern besonders zu Anfang eines Satzes als locker begründend empfunden. Vgl. Blaß⁵-Debr. § 453.

[1] Rm 6 17 10 16 II Thess 1 8 3 14; ὑπακοὴ τῆς πίστεως o. ä. Rm 1 5 6 16 15 18 16 19 [26] II Kor 7 15 10 5. 6 Phm 21. Vgl. noch Hebr 5 8 I Pt 1 2. 14. 22.

[2] Es ist ein geläufiges Wort jüdischer Paräneſe: Prov 2 2 22 21 Sir 4 15 24 22 42 23 Is 29 24 50 2. 10 65 12. 24 66 4 Jer 3 13. 25 11 10 13 10 TestJud 13 1 18 6 Iss 5 8 Naphth 3 3. Ferner I Clem 7 6 9 1 58 1 II Clem 19 3.

[3] So heißen denn auch Act 5 32 die Gläubigen οἱ πειθαρχοῦντες und ist in Hebr 5 9 οἱ ὑπακούοντες Wechselbegriff für οἱ πιστεύοντες. Deshalb entstammt das Wort wohl allgemein urchristlichem Sprachgebrauch.

[4] Darum werden die Worte zumeist von der „Förderung des Glaubens" durch Predigt und Beispiel des Apostels verstanden, so B. Weiß, Haupt, Ewald.

Frage, weshalb eine Anwesenheit des Pls. sicherer das „Wirken des Heiles" ermöglicht. Nun gehört diese Wendung wegen der Art der Negation zu dem imperativischen Prädikat des Hauptsatzes; sie spricht also nicht von Vergangenem, sondern von Künftigem. Dann ist hier der gleiche Gedanke ausgesprochen wie zu Anfang dieser ganzen Paräneſe (1 26. 27), und die gleiche Situation färbt auch hier den Gedanken. Um des Martyriums willen ist die Vollendung des Glaubens nur in dem räumlichen Beisammen von Apostel und Gemeinde möglich. So kann dieses zu dem nicht nur äußerlichen, sondern auch innerlichen Maßstabe werden, dem alles gläubige Verhalten schon in der Gegenwart unterworfen ist; ja, weil das Beisammensein dies religiös bedingte Ziel ist, wird „jetzt in der Abwesenheit" des Apostels die Forderung nur „viel dringlicher". Es entspricht der religiösen Bedeutung dieser scheinbar äußerlichen Bestimmungen, wenn in dem nächsten Doppelkolon zuerst wieder eine qualitative Wendung angeschlossen wird.

Wie schon der Gedanke des Gehorsams letztlich jüdischen Motiven entsprang, so tragen auch diese Worte den gleichen Charakter. Denn wäre dieser Satz nicht als ein Satz des Apostels für eine urchristliche Gemeinde überliefert, so könnte nicht schärfer als hier geschieht, Wesen und Art pharisäischer Frömmigkeit bezeichnet werden. Denn sie hat die unaufhörliche Wirksamkeit des Frommen aus dem steten Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit zu dem entscheidenden Motiv der Frömmigkeit gemacht, das aus der Kleinlichkeit moralistischen oder zeremoniellen Handelns mit großem sachlichen Ernste hervorblickt. Sie hat damit das Frommsein als Hingabe bestimmt, wohl nicht als Hingabe, die aus Dankbarkeit freiwillig strömt, sondern aus dem Bewußtsein vollendeter Abhängigkeit von einem fremden absoluten Willen; sie weiß zuerst von den nie erfüllten Aufgaben des Glaubens und stellt seine Gabe in das Dämmer einer ungewissen Zukunft. Aber in dieser Einseitigkeit hat sie dennoch einen unverlierbaren Zug aller Frömmigkeit getroffen. So hat es sein sachliches Recht, wenn Pls., der selbst Pharisäer gewesen war, zur Paräneſe für urchristliche Gläubige geprägte Formeln verwendet, die zum charakteristischen Ausdruck pharisäischer Frömmigkeit geworden waren. Freilich ist damit nur die allgemeine Möglichkeit gesetzt, in diesen Formeln zu sprechen. Wenn aber Pls. es sonst an kaum einer Stelle tut, so muß hier ein besonderer sachlicher Grund vorliegen. Nun gibt wohl zunächst wieder das Martyrium der Gemeinde den äußeren und inneren Anlaß. Denn in ihm ist dem Gläubigen sein ewiges Schicksal gleichsam in die Hand gegeben und wird seinem eigenen und selbstmächtigen Tun unterwürfig. Aber ist die Größe dieser Stunde dann nicht vielmehr ein Grund, diese gnadenvolle Fügung aus dankbaren Herzen zu bejahen? Und dennoch steht hier gerade von „Furcht und Zittern". Der Ausdruck ist wohl fest und durch at.liche Redeweise geheiligt[1]; aber er fordert auch konkrete Momente, die ihn hier anwendbar machen. Nun ist er ein Ausdruck der sklavischen Unterwürfigkeit, die sich selbst völlig preisgibt und das Wesen und die Macht des Herrn ohne eigenen Vorbehalt bejaht. Gott ist der Herr; der Gläubige sein Sklave. Und dennoch spricht Pls. sonst kaum davon, daß der einzelne Gläubige Sklave Gottes sein könne. Aber in dem Christusliede war das „Sklavesein" der göttlichen Gestalt als Zeichen seiner Göttlichkeit

[1] Im NT nur noch bei Pls. I Kor 2 3, II Kor 7 15, auch Eph 6 5; in LXX Ex 15 16 Dt 2 25 11 25 Judith 2 28 15 2 Pſ 54 5 Jeſ 19 16 IV Makk 4 10.

gepriesen worden. So liegt denn in dem Ausdruck „mit Furcht und Zittern" eine Anspielung auf die Vorbildlichkeit jener „Knechtsgestalt". Sie ist Vorbild eines Martyriums „bis zum Tode". „Furcht und Zittern" ist darum die Form, in der dem zum Martyrium bestimmten Gläubigen es möglich wird, jenes Vorbild an sich und durch sich nachzubilden. Der Satz gibt dann die paränetische Anwendung des Christuspsalmes.

2 13 Daß das Martyrium der Gemeinde die Worte färbt, wird aus den nächsten Worten vollends klar. Denn „Heil" ist nichts anderes als eschatologische Vollendung; und sie ist dem Märtyrer und nur ihm so greifbar nahe gerückt, daß sie gleichsam in den Bereich treten kann, der durch eigene Tat zu erfüllen ist. Daß es sich um das Heil jedes Einzelnen handelt, lehrt die ausdrückliche Bestimmung: „euer eigen Heil", die nur an dieser Stelle sich findet[1]. Das Heil, das sonst nur als Heil einer Gemeinschaft denkbar ist, ist dem „Wirken" des Einzelnen überantwortet, weil in und durch sein Martyrium die eschatologische Vollendung dieser Gemeinschaft sichtbar wird. So hat es seinen deutlichen Grund in der religiös gedeuteten Lage der Gemeinde, wenn diese Stelle wie keine zweite in paulinischen Briefen die Macht gläubigen Wirkens betont, der nichts unerreichbar ist. Aus dem gleichen Grunde kann in gleicher Schärfe das zweite Moment betont werden, daß alles Handeln des Gläubigen zuletzt ein Handeln Gottes ist. Kein Versuch ist gemacht, beide Momente in der scheinbaren Schroffheit ihres Widerspruches mit einander auszugleichen, d. h. die Einheit aufzuzeigen, die beide Urteile gleicher Weise notwendig macht. Das Wörtchen „denn" verbindet sie, ohne eine Spur der Paradoxie anzudeuten. Der Satz spricht in der schlichten Selbstverständlichkeit des Glaubens von der letzten Möglichkeit alles menschlichen Wirkens und findet sie in dem einen Wirken und der einen Wirklichkeit Gottes. Calvin hat in der Nachfolge Luthers diesen allgemeinen Sinn des Satzes mit aller Schärfe sicher gestellt[2]. Nicht von einem Mit- und Nebeneinander göttlichen und menschlichen Wirkens ist die Rede, sondern wirken heißt von Gott gewirkt sein; er ist der einzige Grund, der das Wirken des Einzelnen möglich und wirklich macht. Wäre aber hier nur von den grundsätzlichen Bedingungen des Glaubens und Wirkens gesprochen, so bliebe unerklärt, weshalb das Thema des Glaubens, von dem alle paulinischen Briefe voll sind, nur hier in solch grundsätzlicher Klarheit formuliert ist. Wieder erhebt sich also die Frage nach den konkreten Momenten, die den Sinn dieser Worte bestimmen. Nun ist der Satz zunächst keine Aussage von Gott, sondern vom Wirken oder von dem Wirkenden[3]. Und von diesem noch ganz unbestimmt bleibenden „Wirken" zu reden, ist nur möglich auf Grund der eigenen Erfahrung vom „Wollen und Wirken". In solcher Allgemeinheit aber bliebe diese letzte Wendung wiederum völlig unbestimmt, sie ermangelte des notwendigen religiösen Akzentes[4]. Also muß, wie die Stellung der Worte es

[1] σωτηρία steht fast immer ohne Gen. subj.; Ausnahmen sind bei Pls. nur Rm 13 11: ἡμῶν ἡ σωτηρία und hier. Dann Eph 1 13: τῆς σ. ὑμῶν II Tim 2 10: σ. τῆς ἐν Χριστῷ Hebr 2 10: σ. αὐτῶν 11 7: σ. τοῦ οἴκου αὐτοῦ I Petr. 1 9: σ. ψυχῶν Act 27 34: πρὸς τῆς ὑμετέρας σ. [2] Vgl. Calvin z. St.

[3] Die Wendung: θεός ἐστιν ὁ ἐνεργῶν darf also nicht ohne weiteres in die andere: θεὸς ἐνεργεῖ aufgelöst werden. Subjekt des Satzes ist ὁ ἐνεργῶν und Prädikat θεός.

[4] Sie trifft darin mit stoischen Äußerungen zusammen z. B. Seneca ep. 41 5; vgl. Lichtenhahn, Die göttliche Vorherbestimmung bei Pls 94. 114

anzeigt, „für sein Wohlgefallen" unmittelbar mit ihr verbunden werden[1]. So ist die zweite Zeile des Doppelkolons nicht nur aus formalen, sondern stärker noch aus sachlichen Gründen der Gegenstand der Aussage. Aber was bedeutet sie sachlich?

Das Wort εὐδοκία, das im NT nicht eben häufig ist[2], hat in seinem religiösen Verständnis einen doppelten Bezug: Es tendiert ebenso auf die Verwirklichung des Guten in Gesinnung und Herz des Einzelnen wie auf seine Verwirklichung in dem Gesamtzusammenhange des Lebens der Menschheit. Es ist ebenso ich-bezogen wie geschichtsbezogen, und es ist das eine nur, weil es auch das andere ist. Darum meint es sowohl den „guten Willen" des Einzelnen wie den gnädigen Willen Gottes, der in der Leitung der Geschichte sichtbar wird[3], und es koinzidieren in diesem Wort das Prinzip des Glaubens und die Bedingungen seiner menschlichen und geschichtlichen Darstellung. Nun ist hier von einem Wirken „für" die εὐδοκία gesprochen; also ist zunächst an das Prinzip des Glaubens gedacht, von dem seine Darstellung in der Gesinnung des Einzelnen und im Lauf der Geschichte erst abhängig ist. Dann ist mit der Wendung ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας ein Doppeltes gesetzt: Wer also wirkt, hat „guten Willen", weil er den von Gott gesetzten Sinn der Geschichte in seinem Wirken darstellt; er ist in sich und durch sich Träger dieses göttlichen Sinnes. Aber wodurch ist diese religiöse Geschichtsbetrachtung an dieser Stelle veranlaßt? Durch nichts anderes als durch die Lage der Gemeinde; denn das Martyrium des Glaubens tragen und den Heilsplan Gottes tragen, der der Sinn aller Geschichte ist, ist ohne Zweifel gleichbedeutend. Und daß dieses Martyrium der Gemeinde gemeint ist, lehrt deutlich die Präposition „für". Es ist für Pls unmöglich zu sagen, wie früher gezeigt wurde[4], daß jeder Gläubige „für" den göttlichen Ratschluß wirke. Der Innigkeit und Reinheit, mit der ein solches „für" den Einzelnen an den Herrn des Glaubens bindet, ist er nur durch besondere Gnade teilhaft, sei sie nun wie bei Pls die des Apostolates oder wie bei der Gemeinde zu Philippi die des Martyriums. Es ist also die auszeichnende Gnade dieses Martyriums, daß es den Gläubigen möglich wird, für Gottes εὐδοκία zu wirken. Mit diesem Gedanken ist dann noch ein zweiter mit gesetzt: Das vorangegangene Christuslied handelt ja eben von diesem Schöpfung und Vollendung, Urzeit und Endzeit in seiner eigenen Zeitlosigkeit verbindenden Heilsplan, der in Leben und Sterben Christi sichtbar wird. Indem es das Martyrium Christi in seine Mitte stellt, ist es ein Psalm von der Erfüllung göttlicher εὐδοκία. So runden diese Worte von neuem den paränetischen Sinn dieses Psalmes. „Das Wollen und Wirken für den göttlichen Ratschluß" meint nichts anderes als die Pflicht, die im Martyrium Christi offenbar gewordenen ewigen Gottesgedanken in dem eigenen Martyrium nachzubilden.

Damit ist dann auch der Grund angegeben, aus dem dieses „Wollen und Wirken" mit gleichsam selbstverständlicher Notwendigkeit auf einen letzten

---

[1] Anders z. B. Haupt, der es zu ὁ ἐνεργῶν zieht; Debr.[5] § 231 2 will die Wendung zum Folgenden rechnen; aber dann wäre noch eher ein αὐτοῦ zu erwarten. Vgl. auch Dibelius[2] z. St.

[2] Bei Pls. noch Röm 10 1 Phil 1 15 II Thess 1 11; sonst noch Mt 11 26 Lk 2 14 10 21. Vgl. auch Deißmann, Paulus[2] 167 1; Lichtenhahn, Die göttliche Vorherbestimmung bei Pls. 39 f.

[3] Das erstere etwa Rm 10 1 Phil 1 15 II Thess 1 11 (Ed. Schwarz, Gött. gel. Anzeigen 1911, 659 findet diesen Sinn auch hier), das zweite Mt 11 26 Lk 2 14 10 21. In LXX ist fast durchweg der Wille Gottes gemeint I Chron 16 10 Pf. 5 12 50 18 68 13 88 17 105 4 140 5 144 16 Sir 1 26 2 15. (A) 16 9 12 11 17 15 15 31 (34) 18 32 (35) 3. 16 35 (32) 14 36 (33) 13 39 18. Den Übergang zu dem gläubigen Verhalten des Frommen bezeichnen Stellen wie Pf 18 14 Sir 18 31 29 23. S. auch oben zu 1 15.

[4] Richtig also Theodoret S. 457 Schulze: εὐδοκίαν δὲ τὸ ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ προσηγόρευσε θέλημα. Vgl. zu 1 28.

„Wirker" zurückgeführt werden muß. Wohl ist es kaum ganz zufällig, daß Pls. hier von der Einheit des Wollens und Wirkens sprechen kann; er redet Röm 7 fast mit den gleichen Worten von dem Zwiespalt, in dem das Wollen wider das Vollbringen streitet. Dieser Zwiespalt ist wohl mit dem Gläubigwerden aufgehoben; er ist es durch Gottes „Wirken". Doch setzt dieses noch nicht das „Wirken für seinen Ratschluß", das erst durch das Martyrium verliehen wird. So ist es die Tatsache dieser Not und Gnade, die der verfolgten Gemeinde zu Philippi die Gewißheit gibt, daß sie in ihrem „Wollen und Wirken" nicht auf sich angewiesen ist, sondern eine höhere Macht sie zu dem Werkzeug und dem Schauplatz ihres Tuns erhoben hat. Wie in Christi „Wirken für Gottes Ratschluß" letztlich Gott der Wirkende ist, der sein ihm ganz zugehöriges Tun lenkt, so ist es auch hier Gott. Er ist dort wie hier sichtbar, und darin liegt alle sieghafte Gewißheit des Glaubens beschlossen. So steht Gottes Name mit jubelndem Pathos an der Spitze des Satzes. Er ist das einzig mögliche Prädikat dieses Satzes, weil er zuletzt auch das einzig mögliche Subjekt ist. Damit steht er dann in dem Zusammenhang einer Geschichtsbetrachtung, die wie sie an Christus beispielhaft und mit zeitloser Gültigkeit offenbar geworden ist, so in jedem urchristlichen Martyrium wieder offenbar wird. Daß es sich um den Sinn von Welt und Geschichte handelt, zeigt endlich das Wort „Wirken"[1]. Denn wo immer von Gottes „Wirken" im NT gesprochen wird, da hat es immer diesen Bezug auf das All und sein gottgesetztes Ziel, niemals aber auf die einzelne Seele. Es ist die Gnade des Martyriums, daß in ihm das „Wirken in euch" gleichbedeutend ist mit dem „Wirken" Gottes, das der Welt und ihrer Geschichte gilt; denn es bestätigt den Weg Gottes durch die Geschichte, der durch die Niedrigkeit von Leiden und Tod zur Herrlichkeit der Vollendung führt.

2 14 So ist auch der Übergang zu der folgenden Mahnung gewonnen. Sprach Pls. bisher von dem beispielhaften „Für-Gott-wirken", so ist in ihr das dunkle Gegenbeispiel eines „Wider" angedeutet. Wo immer noch die Möglichkeit eines Widerspruches oder eines Bedenkens besteht, da ist die Entscheidung „für Gottes Wohlgefallen" noch nicht gefallen. Sich in völliger Freiheit und völliger Entschiedenheit ihm hingeben, das ist die einzige Möglichkeit und einzige Notwendigkeit des Wirkens, das im Martyrium dem Gläubigen geschenkt wird. Aber können die Worte dieses Satzes solche grundsätzliche Bedeutung haben? Es erhebt sich die Frage nach der Bedeutung der Worte: „ohne Murren und Bedenken".

Das „Murren" hat in orientalischer Frömmigkeit prinzipiellen Charakter[2]. Es handelt sich dabei um die tiefe Frage, wie das Denken und Handeln des Einzelnen gegenständliche Gültigkeit gewinne, und die Antwort lautet: Wo der Fromme sein Ich dem höheren göttlichen Willen restlos unterwirft, wo er sich vernichtet, um ihn in sich herrschen und wirken zu lassen, da ist sein Denken und Handeln gegenständlich und

[1] ἐνεργεῖν von Gott I Kor 12 6 Gal 2 8 3 5.

[2] γογγύζειν von dem geschichtlichen „Murren" des Volkes Ex 16 7 17 3 Num 11 1 14 27. 29 16 41 17 5 Ri 1 14; allgemein von den Gottlosen: Ps 105 25 Js. 29 24: οἱ δὲ γογγύζοντες μαθήσονται ὑπακούειν (wie an unserer Stelle beide Begriffe in prinzipieller Bedeutung vereint), auch Sir. 10 25: ἀνὴρ ἐπιστήμων οὐ γογγύσει. γογγυσμός Ex 16 7–12 Nu 17 5. 10. In grundsätzlichem Sinn Sap 1 10. 11 Si 46 7 Jes 58 9; besonders Ps Sal 16 11: γογγυσμὸν καὶ ὀλιγοψυχίαν ἐν θλίψει μάκρυνον ἀπ' ἐμοῦ; auch 5 15: ἡ χρηστότης ἀνθρώπου ἐν φειδῷ καὶ ἐὰν δευτερώσῃ ἄνευ γογγυσμοῦ, καὶ τοῦτο θαυμάσειας. Vgl. auch H. Anz, Diss. phil. Hall. XII, 2 (1894) S. 368 f.

zeitlos gültig begründet. „Vor dem Willen schweigt die Willkür stille." Die israelitische und jüdische Religion hat diese religiösen Zusammenhänge mit beispielhafter Klarheit herausgestellt. Der Pragmatismus ihrer Prophetie hat die gesamte Geschichte des Volkes als den währenden Prozeß angesehen, in dem die beiden Mächte, willentliche Ergebenheit unter Gottes Willen und willkürliches Widerstreben gegen ihn, mit einander streiten. Jene Ergebenheit ist, pauliniſch gesprochen, ὑπακούειν, dieses Widerstreben aber ein γογγύζειν. Und fast immer ist es „ein Murren" wider hereingebrochene Leiden, das dann in jüdischer Paränese als widergöttliches Verhalten gerügt wird. Und ihm gesellt sich das διαλογίζεσθαι, das schon in der Sprache des griechischen Psalters der Ausdruck eines geheimen Zweifels ist[1]. Zweifel ist aber der genaue Gegensatz zu der starken und entschiedenen Sicherheit des Glaubens; er bedeutet, sich wider Gott stellen und in der chaotischen Bestimmungslosigkeit des nur Menschlichen, des Vereinzeltseins untergehen. So ist denn auch diese Mahnung nichts Spezielles[2], sondern notwendige Folge aus den letzten Bedingungen des Glaubens; sie ist es in Sonderheit in der Lage der Gemeinde, in der das Martyrium die Gefahr des „Murrens und Zweifelns" herauf beschwört.

Vielleicht spielt in diese Mahnung noch ein besonderes Moment hinein. Die Notwendigkeit, vor dem Willen Gottes stille zu sein, ist im AT an dem Ebed Jahwe von Jes. 53 beispielhaft herausgestellt; von ihm heißt es unmittelbar, daß er stumm war wie ein Lamm vor seinem Scherer und seinen Mund nicht auftat (53 7). Nach diesem Bilde aber hatte der Christuspsalm diese „Niedrigkeit" des Erdendaseins Christi gezeichnet. So sind denn diese Worte nichts anderes als die paränetische Umprägung der Worte von Christus auf das Wirken der Christen: ἐταπείνωσεν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου. Sie fordern das Opfer des eigenen Lebens, wie Christus sich geopfert hat; und es entspricht diesem Zusammenhang, daß in dem folgenden Finalsatz diese Bilder von der religiös-ethischen Vollkommenheit der Gläubigen mit Worten gemalt sind, die in den Kreis der Opferzeremonien gehören. Dann führt auch dieser Satz die Paränese an dem Gedankengang des Christusliedes weiter. Und es begreift sich unmittelbar, wie sie in einen groß angelegten ἵνα-Satz münden kann ähnlich dem vorangegangenen Psalm, wie nicht nur formal sein auch an at.lichen Worten sich aufschwingendes Pathos ihm gleichzuwerden trachtet, sondern auch sein sachliches Thema ihm analog ist: dort die Stellung Christi vor der Welt, hier die Stellung seiner Märtyrer vor der Welt. Das Gewicht dieser Worte und Gedanken macht es noch einmal klar, daß die vorangegangene Mahnung nicht von „speziellen" Dingen, sondern von letzten Bedingungen des Martyriums spricht.

2 15 Wie die Mahnung von jüdischen Gedanken bestimmt war, so ist auch der erste Ausdruck dieser Vollendung von ihnen geprägt. „Tadellosigkeit und Fehllosigkeit" sind auch das Ideal jüdisch-gesetzlicher Frömmigkeit. Ihm entspricht auch die loeckre Anknüpfung dieses Gedankens durch „daß". Aber ist es denn möglich, dieses Ziel der Vollendung als erreichbar hinzustellen? So wäre Zeit und Geschichte gleichsam das Element, in dem der Begriff des sittlich-religiösen Lebens in stetem Prozeß sich entfaltet und vollendet. Aber zugleich ist dieser Begriff „auf den Tag Christi" gerichtet; diese eschatologische Bestimmung schließt Zeit und Geschichte als Momente einer Entfaltung aus. Sie hat den zwiefachen Gedanken zur Voraussetzung, daß das Leben des

[1] διαλογίζεσθαι wird vor allem von den Gottlosen gebraucht: LXX Ps 9 23 20 11 34 20 35 4 118 59 139 3 Prov 16 30 17 12 Jer 27 45; von dem Frommen Ps 76 5 (= erinnern). διαλογισμός steht in malo sensu: Ps 55 5 93 11 145 4 Sap 7 20 Sir 27 5. Von Gott ist es gebraucht Ps 39 5 91 5 Sir 9 15; von dem Frommen Sir 36 5 40 2. In negativem Sinne auch Test Jud 14 3.

[2] So Haupt, dessen Gleichnis von dem widerstrebend einem Bettler gegebenen Almosen die Interpretation auf falsche Bahn gelenkt hat.

Gläubigen in Gott ewig vollendet ist und daß es ebenso in Zeit und Geschichte unvollendbar bleibt; den Übergang von der Unvollendbarkeit in der Zeit zu der Vollendung in Gottes Ewigkeit vollzieht keine sittliche Tat, sondern allein das eschatologische Wunder. Wenn trotzdem hier gesagt werden kann: „damit ihr untadelig seid" oder vielleicht prägnanter „werdet", so ist das geschichtlich wohl in einer Abhängigkeit von jüdischer Ethik begründet. Denn sie hat, in sublimer wie in grober Weise, dem Frommen die Aufgabe gestellt, die Vollendung des Unvollendbaren durch eigene Tat und in dem eigenen Leben zu verwirklichen. Wenn Pls. die Grundvoraussetzungen solcher Ethik wiederholt, so ist dennoch nicht der entscheidende Unterschied der sittlichen Haltung und Mahnung zu verkennen. Denn in der Berufung zum Martyrium werden mit aller Deutlichkeit Zeit und Geschichte zu den wesenlosen Hüllen, aus denen die Tat des Gläubigen, die „ohne Murren und Bedenken" geschah, mit der Zeitlosigkeit eines göttlichen Wirkens heraustritt. Die Wesenlosigkeit der Zeit ist freilich nur durch religiös-metaphysische Setzung aufrecht zu erhalten, und dieses „Damit" wird so in noch stärkerer Weise in einem unbestimmten Schweben gehalten, wie das „Damit" des Christusliedes. Dort hatte es sein unbedingtes Recht, weil es einer unbezweifelbaren Tat Gottes galt; hier nur deshalb, weil im Martyrium alles Wirken des Gläubigen ein Von-Gott-gewirkt-werden ist. Es ist nicht zufällig, daß die Fortsetzung dieses Finalsatzes aus der Sphäre des Sollens in die des Seins hinübertritt. Dieser Übergang läßt auch alles Tun gleichsam als die selbstverständliche und notwendige Ausstrahlung einer göttlichen Tat erscheinen. Und dieses Ineinander entspricht wieder aufs genaueste der Lage des Martyriums, in der das gläubige Handeln nichts anderes ist als ein Wirkenlassen göttlicher Gnade.

Diesen Übergang vermitteln at.liche Worte, und mit ihnen prägt sich immer strenger ein formaler Parallelismus der Glieder aus, der bis zum Schluß dieses Satzes festgehalten ist. Sie sind der Klage des Mose entnommen, daß die Kinder Israel nicht Gottes untadelige Kinder, sondern ein irres und verwirrtes Geschlecht seien; ihre Verwendung hier steht also in einem deutlichen und wohl bewußten Gegensatz zu ihrem ursprünglichen Zusammenhang. Dort zielen beide Wendungen auf einen und denselben Gegenstand und gründen sich auf bestimmte Taten und Vergehungen dieses einen Volkes. Hier meint die erste positiv gewandte die Gläubigen allein, die zweite negativ belassene aber geht auf die Menschheit insgesamt. Das Wörtchen „inmitten"[1], das in dem ursprünglichen Zitat keine Stelle hat, drückt diese Scheidung aus. So ist wohl das erste Urteil begründet: „Daß ihr lautere Kinder Gottes seid"[2], es schließt sich mit gleichem Sinn der vorangegangenen Zeile an. Aber welches

---

[1] μέσον = ἐν μέσῳ wie Mt 14 24 ℵ, Lk 8 7 D, auch LXX Ex. 14 27 u. ö., Clem. Hom. 6 1; auch in der Koine häufiger (Epict. II 22 10) und im Klassischen möglich, s. die Beispiele bei Liddell-Scott, Greek-English Lexicon V 1 s. v. Vgl. auch Blaß-Debr.[5] § 215 3. D[bc] EKL, Chrysost., Theodrt. setzen hier unmittelbar ἐν μέσῳ ein, während ℵABCD* FGP min. μέσον erhalten haben.

[2] ἄμωμος ist ein in LXX häufiger Terminus der Opfersprache; vgl. Ex 29 1. 38. Lev 1 3. 10 3 1. 6. 9 4 3. 14. 23. 28. 32 usw. Metaphorisch von dem sittlichen Verhalten steht es schon II Kg 22 24. 31. 33 Ps 14 2 17 23. 30. 32 18 7. 13 36 18. 28 63 4 100 6 118 1. 80 Prov 11 5. 20 Sir 34 8 40 19 usw. Im NT steht es noch Kol 1 22; dann Eph 1 4 5 27 Hebr 9 14 I Petr 1 19 (beide Male von Christus) Jud 24 Apok. 14 5.

ist der Grund zu dem zweiten verwerfenden Urteil über die „Welt"? Von ihr zu reden, ist doppelter Anlaß gegeben. Einmal war in dem Christuspsalm die Welt die Macht, der Christus sich unterordnete, um sie zu überwinden. Sodann stehen jetzt in dem Martyrium Gemeinde und Welt als feindliche Gewalten wider einander. Und diese Gegensätzlichkeit ist nicht mehr auf konkrete angebbare Taten begründet, sondern allein auf das allgemeine „irre und verwirrte" Wesen dieses „Geschlechtes"; sie ist ihm ein „Erweis des Verderbens" (1 28). So fällt auf die Menschheit als solche der finstere Schatten der „Verkehrtheit", und obgleich die Gläubigen in ihrer Mitte stehen, sind sie ihr dennoch entnommen als „die lauteren Kinder Gottes". Wieder tut sich hier eine Metaphysik zweier Welten auf, die sachlich der johanneischen unmittelbar verwandt ist. Gemeinde und Welt sind in ihrem äußeren Nebeneinander doch scharf unterschieden wie krumm und gerade, Irrtum und Wahrheit, Fehlhaftigkeit und Fehllosigkeit. Dann aber ist auch der Ausdruck „Kinder Gottes", auf dem in diesem Zusammenhang der Ton liegt, nicht mehr in einem Tun der Gläubigen allein begründet. In der Klage des Mose gilt noch die Voraussetzung: „Wäret ihr untadelig, so wäret ihr Kinder Gottes"; hier gilt die gläubige Gewißheit: „Weil ihr Kinder Gottes seid, deshalb seid ihr untadelig"[1].

Noch stärker wird der Gegensatz von gläubiger Gemeinde zu ungläubiger Welt in dem nächsten Doppelkolon ausgeprägt und noch deutlicher der Übergang vom ethischen Sollen zum religiösen Sein vollzogen. Dieses neue Zeilenpaar ist nur locker und mit grammatischer Unregelmäßigkeit angefügt. Um so klarer tritt das rhetorische Schema der doppeltgegliederten Kola heraus. Schon dadurch ist es gesichert, daß das Partizipium in den Relativsatz hineingehört[2]. Der Vergleich scheint anschaulich genug, und sein Sinn im allgemeinen bestimmt; doch sind die Einzelheiten des Satzes keineswegs eindeutig.

Man pflegt zu übersetzen: „unter denen ihr strahlt wie die Sterne in der Welt"[3]. So wäre aus dem Anblick des gestirnten Himmels der Vergleich genommen, um das Verhältnis von Gemeinde und Welt zu bestimmen. Wohl ist die indikative Fassung des Prädikats allein möglich[4]; aber ist wirklich das Mitten-Innestehen der Gemeinde einem „Mitten-Innestehen der Sterne in der Welt" vergleichbar? Sprachliche Indizien weisen in eine andere Richtung. Der Bedeutung „strahlen" entspricht allein das aktivische φαίνειν; das mediale φαίνεσθαι hat den eindeutigen Sinn von „erscheinen, da sein"[5]. Und φωστήρ hat nicht nur den besonderen Sinn von „Gestirn", sondern

---

[1] ἄμεμπτος in LXX vor allem bei Hiob 1 1. 8 2 3 4 17 9 20 u. ö., auch Sap 10 5. 15 18 21; im NT noch Lk 1 6 I Thess 3 13 Hebr 8 7: Nach Phil 3 6 ein Ausdruck pharisäischer Frömmigkeit. — ἀκέραιος in LXX nur Esr 8 13; im NT noch Mt 10 16 Rm 16 19, dann bei I Clem. 2 5 21 7. Zu seinem hellenistischen Gebrauch vgl. Syll.[3] 410 13 P. Par. 69 III 28 PSI 86 8 BGU IV 1208 47 IG III 1418 Bull. corr. hell. XXVII p. 109 23 IG XIV 951 21.

[2] Anders B. Weiß, Haupt; wie im Text auch Lightfoot, Hofmann, Zahn, Wohlenberg. Daß sich bei dieser Fassung „die Worte auf eine Missionstätigkeit der Leser beziehen würden" (Haupt), ist eingetragen.

[3] So Dibelius[2], früher Chrys., Oekum., Augustin, Strabo, B. Weiß, Haupt.

[4] So auch B. Weiß, Haupt, Dibelius[2]. Die imperativische Fassung (Chrysost., Pelagius, Erasmus, Calvin) läßt sich zumeist durch Mt 5 14—16 leiten.

[5] Vgl. Lightfoot, Haupt z. St. Die Wendung scheint durch eine Reminiszenz an Dan 12 3 LXX beeinflußt: φανοῦσιν ὡς φωστῆρες οὐρανοῦ. Damit ist aber nicht auch sachliche Übereinstimmung gesetzt; denn Dan 12 3 spricht von der apokalyptischen Würde Israels am Ende der Tage (vgl. auch Ass Mos 10 9), Phs. von der Stellung der Gemeinde in der Zeit.

zunächst den allgemeinen von Lichtträger, ja noch genauer von „Leuchter". Wohl haben die LXX das Wort von den „Lichtern" am Himmel gebraucht; aber technisch ist diese Bezeichnung nicht geworden[1]. So könnte nur der Ausdruck „in der Welt" den Sinn des Wortes also präzisieren. Aber dazu ist er zu allgemein. Wie aus dem Worte: „Ihr seid das Licht der Welt" nicht geschlossen werden kann, daß das Bild der Sonne zu Grunde läge, so ist auch hier nicht notwendig der Vergleich mit „Sternen" gegeben. Hier wie dort kann der Sinn des Bildes sich von seinem naturhaften Substrat gelöst haben. Und daß das geschehen ist, zeigt das Prädikat φαίνεσθε an. So sagt der Relativsatz zunächst allgemein: „Unter den Menschen steht ihr als Leuchter da"[2]. Auch das Wort „Welt" meint ja niemals allein den Begriff seines naturhaften Bestandes, sondern immer auch den seiner geschichtlichen oder ethisch-religiösen Bestimmtheit. Und in solchem Sinne kann es neben ἐν οἷς bestehen, weil das Bild selbst alt und lang geprägt ist.

2 16 Den entscheidenden Grund für die allgemeine Fassung des Bildes gibt die zweite Zeile des Doppelkolons; denn das Partizipium führt das Bild vom Leuchter deutlich fort[3]. Wie ein Leuchter das Licht trägt, das ihm Namen und Sinn gibt, so tragen die Gläubigen „das Wort des Lebens" aufrecht; um seinetwillen wissen sie sich gleichsam als die Fackelträger Gottes in der Welt. Damit ist freilich nicht an irgend eine missionarische Tätigkeit gedacht; hier geht es um tiefere Dinge. Hier ist der Glaube im Zusammenhange des Weltgeschehens grundsätzlich gesehen. Daß Welt und Geschichte nicht mehr in dunkler Gottfeindlichkeit verharren, daß Gott in ihr die Fackel seines ewigen und lebendigen Wortes entzündet und die urchristlichen Gläubigen zu ihren Trägern erkoren hat, das ist der deutliche Sinn dieses Bildes. Und wann ist das alles geschehen? Beispielhaft und gültig durch das Dasein Christi, von dem zuvor die Rede war. Durch die göttliche Tat der Erhöhung ist auch der Gegensatz von Gott und Welt aufgehoben, ist die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Gott zugehörigen Gemeinde geschaffen, ist sie Trägerin des Sinnes aller von Gott geleiteten Geschichte. So ist sie auch die Fackelträgerin des „Wortes des Lebens". Der Ausdruck „Wort des Lebens" findet sich nur an dieser einen Stelle in paulinischen Briefen. Der Grund ist nun klar; denn es gehört zu der Anschauung von dem Werk „des Todes", das Christus auf sich genommen hat, wie der Psalm es schilderte[4]. So ist auch an dieser Stelle die Beziehung auf sein Vorbild deutlich. Freilich ist die Wendung in solchem Sinne kaum erst von Pls. geprägt. Denn mit dem Bilde vom Lichtträger zusammen führt sie auf die bekannte Trias von

[1] φωστήρ = Stern in LXX Gen 1 14. 16 Sap 13 2 Sir 43 7 Dan 12 3 Test. Jud. 25 2 Ps. Sal. 18 12. In Esr 8 76 bedeutet das Wort „Licht, Glanz" wie in Apk 21 11 (vgl. meinen Kommentar z. St.). Als Leuchter oder Fackeln fassen das Wort auch Erasmus, Calvin. Zu φωστήρ vgl. Dietrich Abraxas 191 3.

[2] Der Ausdruck „Leuchte der Welt" begegnet im rabbinischen Schrifttum von Adam wie auch von einzelnen Rabbinen. Vgl. die Beispiele bei Strack-Billerbeck zu Mt 5 14 A I 237. Von Israel s. schon Jes 60 3 Midr. Cant 1 3 (f. 85 a): Wie das Öl der Welt Licht bringt, so ist Israel das Licht für die Welt. Vgl. auch Ginzā 594 5 f.:

„Lampen des Lichtes sind sie,
die in der Welt leuchten."

„Leuchter Israels vor den Völkern" sind nach Test. Lev. 14 3 die Gerechten.

[3] ἐπέχειν λόγον τινός heißt im späteren Griechisch häufig „entsprechen, eine Rolle spielen, die Stelle von etwas einnehmen"; so faßt es die Peschitta, ebenso Wettstein (s. die Beispiele dort) und Field, Otium Norvicense III 118 f. Doch ist die Wendung hier wohl zu blaß. Vgl. weiter im Text.

[4] Vgl. Röm. 8 2.

Wort, Leben und Licht, die in johanneischen Schriften ihren klarsten Ausdruck gefunden hat[1]. Dort ist sie in klarer Grundsätzlichkeit auf die Gestalt Christi einzig bezogen. Hier fehlt solche Einzigkeit der Beziehung noch völlig. „Wort des Lebens" ist die den Glauben begründende Offenbarung Gottes, sie ist der Sinn jenes menschlich-göttlichen Geschehens, das der Psalm schilderte, sie ist das Evangelium in dem allumfassenden Sinne des Urchristentums.

Damit ist unmittelbar der Übergang zu den nächsten Zeilenpaaren gewonnen. Von der Bedeutung, die Glaube und Gemeinde innerhalb der Welt und ihrer Geschichte hat, war die Rede; von der vollendeten Wirklichkeit dieser Bedeutung am Ende aller Geschichte sprechen die nächsten Wendungen. In diesem Zusammenhang des Geschehens hat auch der Apostel seine notwendige Stelle. Denn alle diese Motive treffen sich, um es mit den Worten dieser Paräneſe zu sagen, in dem Begriff des „Wohlgefallens" Gottes. Es ist „Wohlgefallen", daß Christus als Menschensohn zur Erde kam und zum Herrrn erhöht wurde, „Wohlgefallen", daß die Gemeinde Lichtträger des lebendigen Wortes ist — sie ist es durch das Werk des Apostels —, es ist endlich „Wohlgefallen", daß Pls. zu diesem Werk der Gemeindegründung berufen ist (Gal 1 15). In der Zusammengehörigkeit von Apostel und Gemeinde jetzt und „am Tage Christi" ist auch dieser göttliche Ratschluß vollendet. So wendet sich der Gedanke dem Pls., genauer seinem apostolischen Werke zu.

Auch in den folgenden Wendungen ist das Schema der Zweigliedrigkeit gewahrt, wie für das erste Zeilenpaar das doppelt gesetzte „zu", für das zweite die Wiederholung von „nicht vergeblich" zeigt. Es gilt nicht allein in einem äußeren geschichtlichen Sinne, daß die Vollendung sittlich-religiösen Lebens, wie sie in der Gemeinde von Gott gesetzt ist und in ihrem „Wirken" sich bekundet, der „Ruhm" des Apostels sei, sondern in dem Sinne einer eschatologischen Notwendigkeit. Denn „Ruhm" ist Zeichen der erfüllten Aufgabe und der bewahrten göttlichen Gabe „am Tage Christi". Diesen „Ruhm" hat an sich jeder Gläubige zu tragen; aber es ist Sinn und Ziel des paulinischen Apostelamtes, daß für ihn nicht das Bekenntnis des eigenen Lebens genügt, sondern das Bekenntnis der von ihm gegründeten Gemeinden notwendig ist. So wachsen Apostel und Gemeinde unter diesem immer festgehaltenen eschatologischen Gesichtspunkte zu einer in Leben und Tod unlöslichen Einheit zusammen. Wie die Gemeinde niemals ohne ihren Apostel sein und wirken kann, so auch er nicht ohne sie. Sein Leben erschöpft sich in ihrem Dasein; und dieses ist ihm gerade am Tage Christi seine Existenz schuldig. Daher dient auch alles Wirken und Leben der Gemeinde „ihm zum Ruhme". Diese große Anschauung wirft auf das ganze Lebenswerk des Pls. ein bezeichnendes Licht, wie aus dem letzten Doppelkolon deutlich wird. Alle „Hast" und alle „Mühe" seines Lebens, die leidenschaftlichen Kämpfe um den Bestand seiner Gemeinden haben ihren tiefen Grund in der Frage, die der Tag Christi an ihn stellt, ob „ich vergeblich lief oder vergeblich mich mühte"[2]. Es ist die

[1] Joh 1 1–5; vgl. auch die Beispiele bei W. Bauer, Joh. Evang.[2] z. St. Hinzuzufügen ist etwa Od. Sal. 10 1 f. u. ö. in diesen Oden.

[2] Die Wendung findet sich im NT nur bei Pls., ähnlich noch Gal 2 2 II Kor 6 1 I Thess 3 5. Sie ist at.lich bestimmt (Jes 49 4) und ist auch im rabbinischen Schrifttum in einem ähnlichen Sinne wie hier verwandt. S. die Beispiele bei Strack-Billerbeck zu Röm 5 1 Nr. 2 III 220 Anm. l.

Frage nach der religiösen Existenz seines Lebens; und sie ist gleichbedeutend mit der Frage nach der religiösen Existenz seines Werkes. Damit ist dann zum letzten Male von der Notwendigkeit die Rede, das Vorbild Christi nachzubilden. Wie Christus in eschatologischer Zeit als Kyrios wirkt was er ist, und ist was er wirkt — eben dieses sagt ja der Name Kyrios —, so gehören auch bei dem Apostel Sein und Wirken zusammen. Dort ist es als zeitlose und vorbildliche Tatsache vollendet; hier harrt es noch seiner vollendeten Wirklichkeit „am Tage Christi".

So ist die Paräneſe dem Christuspsalm von Stufe zu Stufe gefolgt und hier in dem Blick auf die eschatologische Vollendung zu Ende gekommen. So wird noch einmal klar, daß damit dieser Abschnitt und mit ihm die gesamte Paräneſe abgerundet ist.

III. Die äußere Hilfe im Martyrium (2 17–30).

In dem dritten größeren Abschnitt des Phil. ist ein Gegenstand behandelt, von dem Pls. sonst erst in den persönlichen Bemerkungen am Schlusse seiner Briefe zu sprechen pflegt. Es ist deshalb oft genug gesagt worden, daß Pls. mit diesen Sätzen dem Schlusse seines Briefes entgegen eile[1]. Indessen ist die Erwähnung der Mitarbeiter des Pls. hier von anderer Art als in den übrigen Briefschlüssen. Dort handelt es sich immer um ganz knappe Andeutungen; hier ist nicht nur dem Epaphroditus, bei dem ein besonderer Anlaß vorzuliegen scheint, sondern auch dem Timotheus, den die Philipper seit dem ersten Aufenthalt des Pls. dort kennen, eine längere Empfehlung mitgegeben. Und was wäre der sachliche Grund seiner Sendung? Nichts ist bisher erwähnt, das dem Apostel Anlaß zu ernsten Sorgen um den Bestand der Gemeinde geben könnte; wo aber sonst Pls. die Sendung eines Boten mit besonderen Worten erwähnt, da liegen auch wie etwa in den beiden Korintherbriefen besondere Verhältnisse vor. Dem Timotheus aber scheint nur die Aufgabe gestellt, dem Apostel Nachrichten über die Gemeinde zu übermitteln und ihrer Angelegenheiten sich anzunehmen. Dennoch sind hier über ihn warme Worte des Lobes gesprochen, wie sie sich sonst nirgends finden; sie scheinen nur erklärlich, wenn sie durch die Größe der gestellten Aufgabe begründet werden. Sie sprechen aber auch kaum von seiner sachlichen Eignung, auch große Aufgaben zu lösen, sondern von seiner bewährten Treue und persönlichen Hingebung. Darüber hinaus ist Timotheus bestimmt, die Stelle des Pls. bei den Gläubigen zu Philippi zu vertreten, so lange dieser noch durch seine Haft von ihnen ferngehalten ist.

Nun ist auch die geplante Reise des Pls. nach Philippi, die er schon zweimal erwähnte, nicht mit gelegentlichem missionarischem Besuch zu vergleichen. Es ist eine Reise zum Martyrium, genauer zu der dauernden persönlichen Vereinigung von Apostel und Gemeinde im Martyrium. Und in dieser ebenso not- wie gnadenvollen Lage steht die Gemeinde führerlos da. Paulus ist gefangen, Epaphroditus selbst bei ihm, vielleicht sind auch die Führer der Gemeinde, Bischöfe und Diakone, und andere angesehene Persönlichkeiten in Haft gehalten; und die Gemeinde selbst scheint dringend gebeten zu haben, daß jemand ihr helfen möge (1 8). Doch dem Pls. sind die Hände

[1] Zuletzt von Dibelius[2] zu 3 1.

gebunden; er kann nicht selbst, sondern jetzt nur durch einen anderen helfen, trotzdem es notwendig wäre, selbst in Philippi zu sein. Und wenn er auch darauf vertraut, daß er selbst in Bälde kommen werde, so bleibt doch die Möglichkeit seines Märtyrertodes. Dann würde seinem Stellvertreter die Aufgabe dauernd zufallen, die doch er allein erfüllen kann. So ist dieser Abschnitt ganz mit dem persönlichen Geschick des Pls. verbunden, von dem im ersten Teil die Rede war. Die Frage seines eigenen Lebens oder Sterbens und die Frage des Martyriums der Gemeinde, beide in unlöslicher Wechselbeziehung, beide aber auch zerreißender Spannungen voll, da die äußere Lage verwehrt, was religiöse Forderung und persönliche Sehnsucht zugleich ist, drängen zu einem Ausgleich, der vorläufig sein soll und vielleicht dauernd sein wird. So begreift sich das warme Lob vor allem des Timotheus; so ergibt sich auch eine notwendige Verbindung zu der Erwähnung des Märtyrertodes, dessen Möglichkeit das eigentliche Problem dieses Abschnittes begründet.

Unter diesen Gesichtspunkten wird dieser Abschnitt ein notwendiger und gewichtiger Bestandteil des ganzen Briefes. Er tritt in unmittelbare Parallele zu dem ersten Teil, der von dem persönlichen Schicksal des Pls. sprach. Auch hier ist von ihm letztlich die Rede; die Sätze sprechen von den Maßregeln, die Pls. im Angesicht des Todes, aus aller Unbestimmtheit über den Eintritt dieses Todes, zur Hilfe der Gemeinde treffen kann. Er sendet ihr den eigenen „Apostel" und verspricht ihr seinen liebsten und nächsten Mitarbeiter. Und wie dem ersten persönlichen Teile die sachlichen Darlegungen der Paräneſe folgen, so auch diesem zweiten die großen Ausführungen des dritten Kapitels.

1. Überleitung (2 17. 18).

17 Aber wenn ich auch verblute bei dem Opferdienste eures Glaubens, so freue ich mich und freue mich mit euch allen; 18 ebenso auch freuet ihr euch und freuet euch mit mir.

Daß an dieser Stelle die bisher festgehaltene Linie des Gedankens absetzt[1], zeigt schon eine stilistische Beobachtung. Das Schema der Zweigliedrigkeit ist aufgegeben, so sehr auch noch doppelte Wendungen die Sprache des Satzes beherrschen. Seinem Gehalte nach knüpft der Satz an Gedanken an, die in 2 12 flüchtig berührt und in 1 26. 27 ausführlicher dargelegt waren. Denn alle bisherige Paräneſe stand unter dem Gedanken, daß sie ein Ersatz dessen sei, was das ersehnte räumliche Beisammen in Fülle schenken wird. Sie steht unter der Herrschaft des „Nur" (1 27), das diesen Charakter andeutet; und wie sie durch das Motiv des „Ruhmes" eingeleitet war (1 26 fin.), * so ist sie hier durch den gleichen Gedanken beschlossen[2].

Aber diese Bestimmung der Paräneſe, einen vorläufigen schriftlichen Ersatz bis zur mündlichen Aussprache des Pls. mit seiner Gemeinde zu bilden, hat zur Voraussetzung, daß das persönliche Geschick des Pls. geklärt ist. Und wenn Pls. auch aus religiösen Gründen „vertraut, daß er bleiben wird" (1 25), so ist doch der Ausgang seines Prozesses völlig ungewiß. So taucht ein doppeltes Problem auf: Einmal was der Tod des Pls. für Apostel und Gemeinde bedeute, sodann was aus der Gemeinde werde, wenn Pls. nicht zu ihr zurückkehrt. Von der ersten Frage handelt diese Überleitung; und die Antwort ist bezeichnenderweise ganz kurz hingestellt. Die Lösung der zweiten Frage gibt die Sendung des Timotheus und Epaphroditos, auch sie wie die Paräneſe eine Art von Ersatz. So wird die Zugehörigkeit dieser Sätze zu dem dritten Teil unmittelbar begreiflich.

[1] So z. B. auch Calvin, ähnlich auch B. Weiß; anders Haupt, Dibelius[2].

2 17 Von der Möglichkeit seines Todes spricht Pls. mit einem Juden wie Heiden gleicher Weise vertrauten Opferbilde[1]. Wenn es noch zweifelhaft wäre, welche sachlichen Motive hier wie in dem ganzen Briefe wirksam sind, so macht diese Stelle es deutlich; denn der Begriff des Opfers ist in dem Kreise der Märtyrergedanken durchaus vertraut. Opfer setzt eine Gemeinschaft voraus, für die es dargebracht wird; und eben dieser Gemeinschaft gilt ja das Problem, das hier aufgeworfen wird. Nun ist das Wort „verbluten" allein nicht mächtig genug, die Beziehung zu der Gemeinschaft anzudeuten, für die das Opfer gebracht wird. Es meint nur das Trankopfer, das die Zeremonie der Opferung in jüdischem wie in heidnischem Kultus begleitet, und ist in der Umwelt des Pls. zu einem schönen und tiefen Gleichnis des dankbar hingenommenen Sterbens geworden. So muß diese Beziehung noch besonders ausgedrückt sein, und sie kann allein in den präpositionalen Wendungen gefunden werden, die dem gleichen Bilderkreis zugehören[2]. So erst wird Gedanke und Satz vollständig. Das Bild einer Opferhandlung steht auf, in deren Vollzug das Blut des Pls. die Trankspende ist, die über dem Opfer und während der Handlung ausgegossen wird[3]. Und wer wird der opfernde Priester? Es steht für Pls. fest, daß jegliche Gemeinde nur an der Hand ihres Führers und Gründers vor Gott zu treten vermag. Er ist ihr einziger und notwendiger „Priester", der die Opfergabe der Heiden vor Gott bringt (Rm 15 16)[4]. So kann auch Pls. allein hier Priester der Opferhandlung sein, in der er zugleich das Trankopfer ist. Wohl ist dieses Bild dadurch leise verschoben, aber es ist möglich durch den altgeheiligten Gedanken des Martyriums, nach dem jeder Märtyrer für eine Gemeinschaft leidet und stirbt.

Vielleicht hat aber diese Verschiebung des Bildes hier noch einen besonderen Sinn. Es ist das religiös geforderte und menschlich ersehnte Ziel, daß das gleiche Martyrium Apostel und Gemeinde vereint und sie gemeinsam in ihm zur Vollendung wandern. So wären sie, könnte Pls. bei ihr sein, beide Opfer und Opfernde zugleich. Nun aber besteht die Möglichkeit, daß Pls. fern von den Gläubigen und einsam den Märtyrertod erleidet. Ist dann nicht die Verbundenheit zwischen beiden aufgehoben? Sie bleibt auch in der Scheidung bestehen, und beide Momente liegen in dem Wort von der Spende, die zu dem Opfer gehört und dennoch von ihr trennbar ist. Auch dann gilt sein Tod noch dem Glauben der Gemeinde wie ihr Martyrium ihm; auch dann bleibt die unlösliche Zusammengehörigkeit beider. Wohl ist die Spende beendet, ehe noch die priesterliche Handlung des Opfers beendet ist. Aber die Differenz ist äußerlich geworden, und aufgehoben in dem großen Sinn, daß das eigene Martyrium

---

[1] Vgl. zum Ritus des Trankopfers z. B. Jos. Ant. III 9 4; Arrian Alex. VI 19 5; Verg. Aen. VI 246; Plut. Alex. 693 D; zum Bilde II Tim 4 6; Ign. Röm. 2 2; auch Tac. Ann. XV 64 (von Seneca); Ann. XVI 35.

[2] Die beiden Nomina ergänzen sich gegenseitig. θυσία bezeichnet sowohl die Tat des Opferns wie den geopferten Gegenstand. Da nun λειτουργία von dem gesamten priesterlichen Opferdienst spricht, liegt auch für θυσία die aktive Fassung am nächsten. Damit ist dann auch der letzte Genetiv τῆς πίστεως präzisiert: Der Glaube der Gemeinde ist Gegenstand des Opfers. Haupt zieht fälschlich beide Nomina zum Hauptsatz.

[3] Vgl. zu der Verbindung von Opfer und Martyrium Apok. 6 9; vgl. meinen Kommentar zur Offb. Joh. z. St. und die in Beilage 4 gegebenen jüdischen Beispiele.

[4] λειτουργία steht in diesem Sinne in der Koine z. B. Diod. Sic. I 21 7; P. Lond. 22 17; P. Par. 33 19; BGU IV 1201 7: πρὸς τὰς λειτουργίας καὶ θυσίας τῶν θεῶν; P. Tebt. II 302 30. Ebenso in LXX häufig, vgl. besonders Sir 50 19 Ez 29 20 II Makk 3 3 4 14. Wer die Philipper als die „Opfernden" ansieht, verkennt, daß keine Gemeinde in diesem Sinne selbständig ist.

wie das der Gemeinde das heilige Opfer ist, das Gott auf seinen Altären aus der Welt entgegenflammt.

2 18 So hat es denn auch nichts Befremdliches, daß in dem Nachsatz zur Freude aufgefordert wird, in der Pls und die Gläubigen sich verbinden sollen. Freuen darf sich der Apostel, denn sein Tod ist der Übergang zu bleibender Vollendung; freuen darf er sich mit der Gemeinde, denn auch sein Tod ist in den Sinn ihres Martyriums unlöslich und notwendig verwoben. Es ist ein lebendiges Zeugnis für die Stärke dieser Märtyrersehnsucht, daß sie zur Verdoppelung des Ausdruckes drängt, in die auch die Gemeinde aufgenommen ist. So kann denn auch die letzte Folgerung gezogen werden, daß auch die Gemeinde sich freuen müsse[1]. In dieser Forderung, die Freude über den Tod des eigenen Apostels verlangt, kommt nur die unzerreißbare Verbundenheit, in der Apostel und Gemeinde durch das Martyrium zusammengeführt sind, zu triumphierenden Worten[2]. Wohl ist noch ein leiser Unterschied; für Pls. ist die Freude das Gegebene, für die Gemeinde das Geforderte. So ist auch jetzt noch im Angesichte des Todes und der Vollendung Pls. der Führer und die Gläubigen zu Philippi die Geführten. Aber für beide ist Freude der menschliche Ausdruck jener unumstößlichen Gewißheit, im Martyrium unter den offenbaren Zeichen göttlicher Gnade und ewigen Heiles zu stehen. Darum stehen Worte der Freude zwischen den größeren und kleineren Abschnitten dieses Briefes, der in allem vom Sinn des Martyriums erfüllt ist. Und diese Worte bilden in ihrer Reihe die nachdrücklich betonte Mitte. Dreimal war bisher von der Freude gesprochen, dreimal spricht Pls. hernach von ihr. Gelten die ersten Worte fast ganz der Freude des Apostels, so die folgenden nur der Freude der Gemeinde in immer neuer Bitte. Hier ist Apostel und Gemeinde in der Freude vereint; es ist kaum zufällig, daß hier auch am klarsten von der Bedeutung des Martyriums gesprochen wird.

2. Timotheus (2 19–24).

19 Ich hoffe aber im Herrn Jesus, Timotheus euch bald zu senden, damit auch ich frohgesinnt bin, erfahre ich von euch. 20 Denn ich habe keinen Gleichgesinnten; er wird trefflich für euch sorgen. 21 Denn alle suchen das Ihre, nicht das Christi Jesu. 22 Seine Bewährung kennt ihr, daß er wie einem Vater das Kind, mit mir gedient hat am Evangelium. 23 Den also hoffe ich zu senden, so bald ich meine Sache übersehe, alsbald; 24 ich habe aber die Zuversicht im Herrn, daß ich auch selbst bald kommen werde.

In den Sätzen über Timotheus mischen sich zwei Gesichtspunkte, die seine Sendung bedingen. Durch den ersten ist er Bote, der Pls. über das Leben der Gemeinde Nachrichten bringen soll. Aber dies allein ist kein genügendes Motiv für die Absendung; um dieses Zweckes willen hätte die Rücksendung des Epaphroditos genügt. Der zweite Gesichtspunkt ist die ihm gestellte Aufgabe, für die „Sache der Gemeinde zu sorgen" an Stelle des Pls. Aber ist für sie dieses Bekenntnis persönlicher Verbundenheit und sachlicher Treue not-

[1] συγχαίρειν kann auch die transitive Bedeutung „beglückwünschen" haben (Plut. Moral. 231 B; Barn. 1); so Vulg., Grotius, Lightfoot. Aber die den ganzen Brief durchziehende Betonung der gegenseitigen Freude legt die intransitive Bedeutung „mitfreuen" näher.

[2] Daher die Betonung τὸ αὐτό; vgl. zum Ausdruck Mt. 27 44; auch Vettius Valens 57 28 Kroll.

wendig? Und weiter: Nicht sogleich wird Timotheus abgesandt. Der Zeitpunkt bleibt ganz unbestimmt daran geknüpft, daß Pls. seine Lage überblicken kann. Sie hat für ihn, wie er selbst betont hat, nur die eine Alternative: Leben oder Tod. So steht denn auch die Sendung des Timotheus unter diesem Gesichtspunkte. Bleibt gleich immer die Möglichkeit, daß auch Pls. noch „bald kommen wird", so heißt es doch auch für den Fall seines Todes Vorsorge zu treffen. Timotheus ist also nicht nur der Vertreter des Pls., sondern der erkorene Nachfolger in seinem Werk an der Gemeinde zu Philippi. Wann er es sein wird, kann Pls. noch nicht absehen; so wartet er noch mit seiner Sendung. Aber weil er es vielleicht sein muß, so übergibt er gleichsam als Vermächtnis der Gemeinde dieses Zeugnis, das höchste, das er je einem seiner Mitarbeiter ausgestellt hat.

2 19 Timotheus war schon in der Grußüberschrift als Mitschreiber dieses Briefes genannt. Dennoch begegnet hier kein „Wir", das die Gemeinsamkeit des Beschlusses betonte. Pls. disponiert allein, schreibt nur von dem, was er für die Gemeinde hofft tun zu können. Daß des Timotheus Name schon in der Überschrift genannt ist, bedeutet nur eine Ehrung für ihn, begründet aber keinen positiven Anteil an der Abfassung des Briefes. Die Art, wie Pls. von seinem Entschluß spricht, Timotheus nach Philippi zu senden, ist recht lehrreich. Nichts von einer Absicht wird gesagt, sondern nur von einer Hoffnung; und das bedeutet hier nicht wie in analogen Fällen, daß diese Sendung noch von der Regelung persönlicher und äußerlicher Verhältnisse abhängig wäre, sondern das einzig Entscheidende ist das: „Im Herrn Jesus." Er ist der letzte Ort alles Wollens und Hoffens, der Mittelpunkt, aus dem beides seine gültigen Motive empfängt. Es ist kaum zufällig, daß wo immer sonst von solchen äußeren Reiseplänen gesprochen wird, sich niemals dieser Zusatz findet[1]. Er betont an dieser Stelle das besondere Gewicht dieser Sendung. Auf die Lage des Apostels wirft dieser Plan mit Timotheus ein bezeichnendes Licht; Pls. ist also trotz seiner Haft in dem Verkehr mit der Außenwelt unbehindert und kann auch seine nächsten Freunde um sich haben.

Wenn die folgenden Sätze dartun, wie schwer Pls. sich von seinem „Kinde" trennt, so ist es überraschend zu sehen, mit welch schwebender Leichtigkeit Pls. von dem Zweck der Sendung spricht. Sie gilt rein der „Euphorie" der Gemeinde; aber nur in dem „auch ich" liegt eine zarte Anspielung daran. Pls. geht im übrigen darüber hinweg und spricht nur von dem, was er von sich erwartet. Aber ist es notwendig, daß Pls. durch Kunde von Philippi „frohen Sinnes" werde[2]? Hat er doch gerade von seiner unerschütterlichen Freude, die auch dem Tode nicht weicht, und im Anfang von dem sicheren Vertrauen gesprochen, daß „das gute Werk" der Philipper auch gut vollendet werden wird. Offenbar verhüllen die Worte das eigentlich Gemeinte. Sie wollen

[1] Vgl. Rm 15 24 I Kor 16 7 II Kor 13 6 Phm 22.

[2] Das Verbum εὐψυχεῖν findet sich in LXX nicht, wohl das Nomen εὐψυχία (II Makk 14 18 IV Makk 6 11 9 23) und das Adjektiv εὔψυχος (Prov 24 66 I Makk 9 14 II Makk. 7 20 III Makk 7 18). Das Verbum findet sich im NT nur hier, dann noch Herm. Vis. I 3 2; es ist auch sonst nicht allzu häufig (Jos. Ant. XI 6 9; Poll. III 28; BGU IV 1097 15); wohl aber findet es sich in Fülle auf Grabschriften. Beispiele bei Preisigke, Sammelbuch 46. 404, auch CIG 4467; P. Oxy. I 115 1 in einem Trauerbrief. Ob dieser Sinn hier den Gedankengang mitbestimmt, der unter der Voraussetzung des Todes des Pls. steht?

nicht von der Trauer sprechen, daß Pls. nicht selbst in Philippi sein kann, sondern sich mit Nachrichten begnügen muß, und auch nicht von der Schwere des Entschlusses, seinen liebsten Gefährten fortsenden zu müssen. So sprechen sie von dem, was seine Lage als Trost noch enthält, daß er durch Nachrichten aus Philippi guten Mut gewinne.

2 20 Es entspricht dieser sich selbst gleichsam abgerungenen Leichtigkeit der Gesinnung und der Worte, wenn Pls. den nächsten Satz mit einem Wortspiel anschließt[1] und fast nur mehr von Timotheus spricht. Aber hinter ihnen liegt auch unausgesprochen die ganze Schwere der Verhältnisse, die auf dem Apostel lastet. Notwendig wäre das eine, in dem Martyrium der Gemeinde mit ihr durch Not und Tod vereint zu sein. Möglich ist aber nur die Vermittlung durch einen anderen. Darum kann sie nur der übernehmen, der dem Pls. der Nächste und den Philippern nicht unbekannt ist. Von dem ersten reden die beiden nächsten, von dem zweiten der dann folgende Satz. Die Art, in der Pls. von Timotheus spricht, ist nicht unwichtig. Keiner ist ihm gleich, so scheint er zu sagen[2]. Aber dieses uneingeschränkte Lob richtet sich nur auf das Eine, die Seele oder die Gesinnung. Es ist kaum zufällig, daß das Wort sonst so selten ist. Denn es ist einer der großen Züge urchristlichen Denkens, den Wert einer Persönlichkeit allein auf die Reinheit der Gesinnung zu gründen. Aber diese Reinheit ist bestimmt als Fürsorge für andere, als Preisgabe des Eigenen und einziges Trachten nach der Sache Christi. So ist es die Entäußerung des Ichs, die seinen Wert begründet[3]. Was im Einzelnen unter diesen Worten zu verstehen sei, ist kaum mit Bestimmtheit zu sagen. Pls. spricht in positivem Sinne sonst nur von der Sorge, mit der jeder Gläubige um die Sache des Herrn sich zu mühen hat, und darüber hinaus kennt er nur die Sorge, die er als Apostel für die Gemeinden trägt[4]. So scheint gemeint zu sein, daß Timotheus diese dem Apostel obliegende Aufgabe „lauter“[5] erfüllen wird, und ihm ist dann in Philippi das Werk übertragen, das Pls. zu vollenden sich sehnt. Welcher Art die Sache der Gemeinde ist, wird hier nur mit ganz blassem Worte gesagt, wie auch Pls. von sich mit ganz analoger Wendung spricht. Aber es ist kein Zweifel, daß es sich um das Martyrium handelt, in dem Timotheus Helfer sein soll.

2 21 Von hier aus ist auch ein konkreteres Verständnis des nächsten Satzes

---

[1] εὐψυχῶ ~ ἰσόψυχον.

[2] ἰσόψυχος ist selten, in LXX Ps 54 14, dann Aesch. Agamn. 1470; das Adverb Eustath. 831, 52; Schol. zu Eurip. Androm. 419. Fraglich ist nur, ob die Verglichenen andere „Brüder“ (so zuletzt Haupt, Kennedy, Dibelius) oder Pls. sei (so Luther, zuletzt Klöpper). Die Fortsetzung durch ὅστις und in V. 21 spricht für das erstere. S. Haupt z. St.

[3] Vgl. dazu auch Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft 35–48.

[4] I Kor 7 32–34 12 25 (vgl. J. Weiß z. St.). Vgl. auch Soph. Oed. Tyr. 1124: ἔργον μεριμνῶν ποῖον ἢ βίον τίνα;

[5] γνησίως findet sich nur hier im NT (das Adjekt. noch II Kor 8 8 Phil 4 8 [s. z. St.] I Tim 1 2 Tit 1 4); in LXX Sir 7 18 II Makk 14 8 III Makk 3 23. Sein Wortsinn ist in der Koine schon sehr verblaßt: P. Lond. 130 3 (I n. Chr.); P. Tebt. II 326 11 (266 n. Chr.); BGU I 248 21 (II n. Chr.). Von Inschriften vgl. Syll.[2] 722 41 (II v. Chr.); Michel, Recueil des inscriptions grecques 544 28 (114 v. Chr.) u. a. m. Daher ist der ursprüngliche Sinn von γνήσιος „echtgebürtiger Sohn“ im Gegensatz zum Bastard (so Lightfoot) hier nicht zu betonen.

möglich[1]. „Das Seine suchen“[2] erinnert unmittelbar an die früher gebrauchten Worte: „auf das Eigene bedacht“, und es empfängt einen sachlichen Sinn, wenn es den Gegensatz zu dem von einem Märtyrer geforderten Verhalten bildet[3]. Es scheint die Furcht vor dem Leiden in ihm zu liegen; niemand will oder kann sehen, daß es im Martyrium sich nicht mehr um das eigene Ich, sondern nur um den einen großen Gedanken handelt: Jetzt wird Christus verherrlicht werden. Solche Deutung liegt um so näher, als der nächste Satz unmittelbar von der „Bewährung“ spricht.

2 22 Das Wort, das in urchristlichen Schriften nur bei Pls. sich findet[4], scheint immer einen doppelten Bezug zu haben: es meint die Bewährung unter Leiden wie die in einer besonderen Aufgabe. Beides ist hier auf eigentümliche Weise verbunden. Timotheus ist in dieser Zeit des Martyriums dem Pls. zur Seite gestanden wie ein Kind seinem Vater. Aus dem seltenen Bilde[5] klingt die nahe persönliche Verbundenheit heraus, die die Schwere der Lage zwischen Apostel und Schüler gefestigt hat. Aber überraschend ist alsdann die Wendung, welche die angefangene Konstruktion unregelmäßig fortsetzt: „mit mir hat er am Evangelium gedient“. In ihr ist nicht mehr das Verhältnis von Unterordnung des einen unter den anderen bestimmend, sondern beide stehen vor der Sache des Evangeliums wie auf dem gleichen Niveau. Wenn Pls. so an dieser einzigen Stelle den Timotheus sich zur Seite stellt, so läßt das einige nicht unwichtige Folgerungen zu. Voraussetzung ist einmal, daß der persönliche Dienst, der dem Apostel geleistet wird, gleichbedeutend ist mit dem sachlichen Dienst am Evangelium. Wichtiger aber ist noch, daß dieses Werk auch ein „Dienen“ heißen kann. Das Wort ist im urchristlichen Denken ein aristokratisches Wort. Nicht jeder Gläubige „dient“ dem Herrn oder dem Evangelium, sondern nur der, welcher durch eine besondere Gnade zu solchem besonderen Dienst berufen ist. Was aber ist der Grund solcher Auszeichnung? Da Pls. sie nur hier seinem vertrauten Mitarbeiter zukommen läßt, kann sie auch nur in den besonderen Verhältnissen des Philipperbriefes begründet sein. Es ist wohl die Absicht bestimmend, Timotheus der Gemeinde von Philippi gegenüber eine verwandte Autorität und Würde zuzusprechen, wie sie dem Apostel eignet. Sie hatte schon in der Grußüberschrift dazu geführt, Pls. und Timotheus unter dem einen Namen „Knechte Christi Jesu“ zusammenzufassen. Sie ermöglicht hier zu sagen: „Er diente mit mir.“ Dann aber ist Timotheus mehr als nur ein Bote des Pls.; er hat die Macht, mit eigener Verantwortung und nach eigenem Ermessen die Sache der Gemeinde

---

[1] An diesem Vers hat sich die leidenschaftliche Sachlichkeit Calvins entzündet und aus ihm die unerbittliche Kraft und Schroffheit seines Wirkens geschöpft; vgl. seine Interpretation, in der eigene Erfahrungen durchschimmern.

[2] Vgl. I Kor 10 33 μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον und J. Weiß z. St.

[3] Der Artikel vor πάντες soll jede Ausnahme ausschließen: „Einer wie der andere, allesamt.“

[4] Rm 5 4 II Kor 2 9 8 2 9 13 13 3 und hier; es fehlt auch in LXX u. Apost. Vätern. Das Wort begegnet bei Pls. zum ersten Male; dann Symm. Ps. 67 31; und in einigen Handschr. zu Dioscurides, de materia med. IV 184 (vgl. Wellmann II 333 Anm. 9). Vgl. auch Windisch zu II Kor 2 9.

[5] Bei Pls. noch I Kor 4 14. 17 (ebenfalls von Timotheus) Gal 4 19 I Thess 2 11; häufiger in den Past.

zu führen. So kann auch kaum etwas anderes gemeint sein, als daß Timotheus der erkorene Nachfolger des Apostels sein soll, wenn es diesem durch den Ausgang seines Prozesses unmöglich werden sollte, seiner Gemeinde zu helfen. Wohl ist dieser Sinn nur zwischen den Zeilen zu lesen; wohl bleibt es auch beachtenswert, daß Pls. von einem „Dienste am Evangelium" spricht[1], als sei hier zwischen Sache und Träger gleichsam die Ferne größer, als sie in der Wendung „dem Christus dienen" ist. Denn Pls. selbst ist noch des sicheren Vertrauens, daß er „bald kommen wird". Aber die Einzigartigkeit dieser Wendung scheint nur so voll erklärbar.

2 23 f. Der gleiche Sinn wird auch durch die beiden nächsten Sätze bestätigt. Der erste spricht von dem Entschluß, unverzüglich Timotheus zu senden, wenn Pls. seine Lage überblicken kann[2]; der zweite von der Gewißheit „im Herrn", selbst kommen zu können. Die Lage des Pls. läßt nach seinen Worten nur die beiden Möglichkeiten zu: Leben oder Tod, so ist also die Absendung des Timotheus auch für den Fall vorgesehen, daß er zum Tode verurteilt würde. Alsdann hat Timotheus notwendig die Rechte und Pflichten, die ihm gleichsam als Erben des paulinischen Vermächtnisses zukommen. So erklärt sich auch, weshalb Pls. nicht sogleich den Timotheus absendet. Pls. steht in der Erwartung des richterlichen Urteiles in seinem Prozeß. Nach seinem Inhalt und seiner Art richten sich auch die Aufgaben und die Befugnisse, die er Timotheus für Philippi stellen muß. So sind diese warmen Worte des Lobes dazu bestimmt, die Gemeinde darauf vorzubereiten, daß vielleicht nicht Pls., sondern ein anderer, aber dann sein Nächster und Vertrautester, der Erbe seines Werkes, kommen wird, ihr in dem Martyrium zur Seite zu stehen.

3. Epaphroditos (2 25—30).

25 Ich halte es für nötig, Epaphroditos, meinen Bruder und Mitarbeiter und Mitstreiter, euren Gesandten und Helfer meiner Not, zu euch zu schicken, 26 da er nach euch allen verlangt und sich quält; ihr habt ja gehört, daß er krank war. 27 Ja, er war krank bis auf den Tod, aber Gott erbarmte sich seiner, nicht nur seiner, sondern auch meiner, daß ich nicht Not über Not trüge. 28 Eilig sende ich also ihn, daß ihr fröhlich seid, wenn ihr ihn wiedersehet, und ich weniger Not habe. 29 Nehmt ihn also im Herren auf mit aller Freude, und haltet solche Männer wert, 30 denn um des Werkes willen hat er sein Leben dem Tode hingeworfen, um euch Abwesende im Dienst an mir zu vertreten.

2 25 f. Während die Sendung des Timotheus ganz von der Rücksicht auf die Lage der Gemeinde bestimmt ist, ist die des Epaphroditos zunächst in persönlichen Verhältnissen begründet. Von dem Träger dieses damals sehr häufigen Namens ist nichts weiter bekannt als was diese Sätze sagen[3]. Er kam als Bote der Gemeinde von Philippi zu Pls., um, wie wir später hören,

---

[1] Das εἰς (s. auch zu 1 5) scheint hier indes die Funktion des ἐν zu tragen, wie es in der Koine häufiger ist. Vgl. Hatzidakis, Einleitung 210; Schmid, Attizismus I 91; Krumbacher in Byz. Ztschr. 27, 543 f.

[2] Zu der Aspiration in ἀφίδω vgl. Blaß-Debr.[5] 14. S. auch Gregory bei Tischendorf III[8] 90—92. v. Soden, Die Schriften des NT 1363. Zum temporalen ὡς mit ἄν = ὅταν (Rm 15 24 I Cor 11 34; auch in LXX Jos 2 14 P. Par. 46 18 P. Hib. 59 1) vgl. Blaß-Debr. 455 2.

[3] Z. B. Tac. Ann. XV 55; Suet. Dom. 14; Plut. Ant. 652 E; Arrian Epict. 11; Jos. Ant. Proöm. 2; nach Appian auch ein von Sulla angenommener Beiname (lat. Felix). Oft in Papyri. Eine kompendiöse Form des Namens ist Epaphras. Darum

ihre Geldspende zu überbringen und ihm weiterhin zu Diensten zu stehen. Solche Bestimmung hat wohl ihren Grund in der auch sonst bezeugten „Vollmacht des Apostels", einen Gehülfen zu persönlichen Diensten zu beanspruchen. Wieder aber ist dieser persönliche Dienst als ein sachliches Dienen angeschaut; Epaphroditos heißt darum „Bruder und Mitarbeiter und Mitkämpfer". Die ehrenden Namen bewegen sich in steigender Linie; Bruder ist jeder Gläubige, Mitarbeiter ist, wer an dem apostolischen Wirken und Wandern beteiligt ist, Mitkämpfer, wer die Leiden dieses Amtes, insbesondere jetzt das Martyrium mitträgt[1]. Es scheint, daß die Bestallung des Epaphroditos, die von der Gemeinde ausgegangen ist[2], für längere Zeit gedacht war. Zwei Gründe machen jetzt seine Rücksendung nach Philippi „notwendig". Der erste ist „die Sehnsucht" des Epaphroditos nach „euch allen"[3]. Es ist nicht möglich, diese „Sehnsucht" als „Heimweh" zu deuten, das ein dem Urchristentum völlig fremder Begriff ist. Sie muß einen sachlichen Grund haben, und nichts liegt näher, als ihn in den vielleicht erst während seiner Abwesenheit ausgebrochenen Verfolgungen zu suchen. Dann ist auch klar, was von vorneherein wahrscheinlich ist, daß Epaphroditos zu den „Vorstehern" der Gemeinde gehört, als welcher er sich verpflichtet weiß, ihr in ihrer schweren Lage beizustehen. Diese innere Nötigung, aus der seine Sehnsucht stammt, ist durch ein äußeres Ereignis verschärft[4]. Er ist während seines Dienstes bei Pls. krank geworden, und die Philipper haben davon gehört. Diese Bemerkung ist deshalb interessant, weil sie zeigt, wie häufig Nachrichten zwischen Apostel und Gemeinde ausgetauscht wurden. Man darf sie wohl kaum allein dahin interpretieren, als sei der eigentliche Grund seiner Sorge die Verbreitung der Nachricht von seiner Krankheit gewesen*. Näher liegt es, hier eine brieflich lose Wendung zu nehmen, die nur abwehren will, als handele es sich für die Philipper um etwas Neues und bisher Unbekanntes. Epaphroditos ist es durch seine Krankheit unmöglich gemacht, der Gemeinde zu Hülfe zu eilen; und das verwandelt seine Sehnsucht in verzweifelte Unruhe. Die Intensität des Ausdrucks[5] bleibt unbegreiflich, wenn das Motiv nur in dem Gerücht von seiner Krankheit bestehen sollte.

---

wird freilich noch nicht dieser Epaphroditos mit dem Kol. 1 7 4 12 Phm 23 genannten Epaphras identisch. Die Frage nach solcher Identität ist weder zu beantworten noch überhaupt zu stellen.

[1] So schon Anselm: Frater in fide, cooperator in praedicatione, commilito in adversis.

[2] ἀπόστολος in nicht technischem Sinne = Gesandter wie II Kor 8 23 Jo 13 16, auch III Kg 14 6; Symm. Jes. 18 2. Vgl. Lietzmann² zu Rm 1 1. — λειτουργός hat in der Koine vielfältige Bedeutungsnuancen: 1. „Handwerker" z. B. P. Petr. III 46 5 (III v. Chr.); P. Hib. I 96 14 (259 v. Chr.). 2. Beamter einer Stadt; P. Oxy. XII 1412 20 (etwa 284 n. Chr.) 1415 10 (3 v. Chr.); aus Inschriften CIG II 2881 13 2882 6 2886 1; in LXX Jos. 1 1 A. III Kg 10 5. 3. in religiösem Sinne: Priester o. ä. Vielleicht spielt auch hier der religiöse Sinn noch hinein; E. ist der Überbringer der Gabe für Pls. Doch s. zu 4 19.

[3] Nach ὑμᾶς lesen ℵ* ACDE, d, e ἰδεῖν, welches ℵ^c BFGKLP Chrys., Thdrt. auslassen. Es ist wohl nach den ähnlichen Stellen Rm 1 11 I Thess 3 6 II Tim 1 4 eingedrungen. Die Konstruktion des Part. Präs. mit εἶναι ist wohl ein wenn auch häufiger Aramaismus. Vgl. Blaß-Debr.[5] § 353: „Eine gewisse Emphase, wie sie in klassischen Beispielen die Regel ist, ist auch im NT. bei der Umschreibung unverkennbar."

[4] ἀδημονεῖν „von Furcht zerrissen werden" ist ein sehr starker Ausdruck; vgl. die Belege bei Passow-Crönert s. v., auch Aquila in Job 18 20 Symm. Ps 60 3 115 2 Pred 7 17 Ez 3 15.

[5] Im NT begegnet er nur noch Mt 26 37 = Mk 14 33 vom Kampfe Jesu in Gethsemane.

2 27 Pls. gibt zunächst genauere Nachrichten über seine Krankheit[1]; wie diese knapp genug sind, so ist auch die Mitteilung über seine Genesung nur kurz[2]. Mit dem schlichten Glauben, der in allem äußeren Geschehen ein Zeichen göttlichen Waltens sieht, sieht er in ihr Gottes Erbarmen wirksam. Scheinbar vergessen ist alles, was noch eben über die Todesfreude gesagt war; das Leben dieses Mannes, die Befreiung von der schweren Last, die er und noch stärker Pls. zu tragen hatte, ist ein von Gottes Gnade dankbar hingenommenes Geschenk. Vergessen scheint auch, daß das Martyrium, das hier deutlich unter „Not" mitverstanden ist, bisher immer als Zeichen besonderer Gnade betrachtet war. Wie es vorher schon in dem Wort von der „Not" anklang, so begegnet es hier in der einfachen Tatsache des Leidens. Und das ist begreiflich genug. Denn in all diesen Mitteilungen handelt es sich um konkrete geschichtliche Verhältnisse, die mit einfacher und unreflektierter Frömmigkeit behandelt und erlebt werden.

2 28 Wie aus Dank für das göttliche Geschenk seiner Genesung sendet Pls. den Epaphroditos nun nach Philippi. Er tut es jetzt[3] und wartet nicht wie bei Timotheus, bis seine Lage geklärt ist. So darf man schließen, daß er als einer der vertrauten „Vorsteher" der verwaisten und führerlosen Gemeinde beistehen soll. Denn die Freude der Philipper ist nicht nur auf die Genesung des Epaphroditos zu beziehen, sondern auch darauf, daß sie in ihm „wieder" eine Hülfe von Seiten des Pls. haben in ihrer eigenen Not. Denn die Sendung des Epaphroditos als solche kann Pls. nach dem Geschenk der Genesung nicht „von Leid befreien", sondern nur dann, wenn sie dazu dient, sein Leiden und Sorgen um die Gemeinde in Philippi zu mildern. In ihm hat Pls. also eine vorläufige Hülfe für das Martyrium der Gläubigen in Philippi gefunden, bis er selbst oder Timotheus zu ihnen eilen kann.

2 29 So begreift sich auch die anschließende Bitte, ihn „im Herrn mit aller Freude[4] aufzunehmen". Sie wäre unnötig, wenn die Sorge der Philipper allein der Nachricht von der Krankheit des Epaphroditos entsprungen wäre; sie ist berechtigt, wo er jetzt nicht mehr nur als einer der Ihrigen, sondern zugleich als Vertreter des Pls. zu ihnen zurückkommt[5]. In diesen Verhältnissen könnte auch der plötzliche Plural „solche" seinen Grund haben. Die Philipper haben um das Kommen des Pls., wie es scheint, gebeten, als seien ihre eigenen Führer nicht in der Lage, die Gemeinde durch die äußere Not zu leiten. Nun kommt dennoch zuerst einer ihrer alten Führer als erste Hülfe. Darum mahnt Pls. nicht nur im Interesse des Epaphroditos, sondern auch der übrigen Vorsteher, sie „wert zu halten"; und diese Mahnung ist, wie die Worte „im Herrn" und „mit aller Freude" zeigen, dringlich und feierlich gemeint.

2 30 Der letzte Satz enthält noch einmal ein fast plerophorisches Lob

---

[1] καὶ γάρ ist steigernd; s. Blaß-Debr.[5] § 452 3.

[2] Der Text des Satzes ist im einzelnen nicht ganz sicher: 1. παραπλήσιον θανάτῳ, so ℵ* CDEFGKL, dagegen θανάτου ℵ[c] BP Min. Der Ausdruck nur hier im NT. 2. Statt σχῶ lesen die Koinezeugen ἔχω. Der Aor. hat die Bedeutung „erfahren".

[3] Für σπουδαιοτέρως lesen D*FG das korrektere σπουδαιότερον. Der Komparativ scheint hier superlativische Bedeutung zu haben: „schleunigst". Vgl. Blaß-Debr.[5] § 244 1.

[4] Zu dieser Wendung s. auch Dibelius zu Jak 1 2.

[5] Nach unbekannten Gründen für diese erneute Empfehlung des Epaphroditos ist also nicht zu fahnden.

der opferbereiten Hingebung, die Epaphroditos geübt hat. Die Wendung: „Um des Werkes willen", stehe sie nun ursprünglich mit oder ohne einen erläuternden Genetiv[1], meint immer nur das eine Werk der Verkündung des Evangeliums[2]; daß es auch hier wieder durch einen Daß-Satz präzisiert wird, in dem nur von dem persönlichen Dienst bei Pls. die Rede ist, ist ein neues Zeichen, wie unbeschränkt der Apostel gleichsam dieses „Werk" selber ist. Sachlicher und persönlicher Dienst sind hier nicht mehr zu trennen. Doppelt ist dann von der Todesgefahr die Rede, in der Epaphroditos geschwebt hat[3], und mit beiden ist wohl die zuvor erwähnte Krankheit gemeint. Welche Umstände näher zu solchem „Spiel mit seinem Leben"[4] geführt haben, das läßt sich nicht sagen; nur daß das Motiv solches „waghalsigen Spieles"[5] Eifer und Treue im Dienst des Pls. war, ist aus der unmittelbaren Anfügung des Finalsatzes zu schließen. Er wirft auf die autoritative Stellung des Apostels ein bezeichnendes Licht. Pls. spricht von einem „Mangel eures Dienstes an mir"[6] und nennt diesen Dienst mit dem aus staatlichen oder sakralen Analogien gewichtigen Namen: Leiturgie. So kann er als Apostel fordern, daß die Gemeinden, die er gegründet hat, ihm „dienen", etwa wie einem König die ihm untergebenen Städte dienen. Dieser Dienst ist bei einer Gemeinde vollziehbar nur, wenn Pls. sich unter ihnen aufhält; aber er bleibt als Forderung bestehen, wo immer er sich aufhalten mag, so daß er hier von einem Mangel zu reden vermag. Daraus ergibt sich die weitere Forderung, die Pls. als Apostel zusteht, daß dieser Mangel ausgefüllt werde. Es geschieht durch einen Abgesandten der Gemeinde; Stephanas ist es für Korinth, Epaphroditos für Philippi. So stellt sich ein weitgehendes „apostolisches" Recht heraus, dessen Grund allein in der religiösen Stellung des Pls., in seiner Berufung zum Apostelamt ruht. Es unterscheidet sich von dem Anspruch auf Lebensunterhalt, den jeder Missionar bei der Gemeinde hat, in der er sich gerade aufhält, dadurch, daß er nicht auf den Ort und die Zeit seines Aufenthaltes beschränkt ist, sondern als Forderung bestehen bleibt, wo immer er weilt, und zeitlich unbeschränkt ist. Daß Pls. praktisch häufig auf die Ausübung dieses Anspruches verzichtet hat, ändert nichts an dem Rechte der Forderung.

---

[1] DEKL Chrys., Theodoret lesen τοῦ Χριστοῦ, BFG Χριστοῦ, ℵAP κυρίου, C hat keinen genetivischen Zusatz. Die Wendung ἔργον Χριστοῦ begegnet sonst nicht, hat aber Analoga in I Kor 15 58 16 10, auch Rm 14 20. Jedoch erklärt sich der Befund der Hs. am besten, wenn ein ursprünglich alleinstehendes ἔργον durch verschiedenartige Zusätze verdeutlicht werden sollte. Zum Begriff s. auch Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Pls. 147 f.

[2] Vgl. die Ausführung über „das Werk" I Kor 3 13—15. „Werk" ist wohl ein allgemeiner urchristlicher Ausdruck, um die Gesamtheit des gläubigen Lebens zu bezeichnen; ähnlich auch Apk 2 2. 5. 6 u. ö. Vgl. Lohmeyer, Offb. Jhs. zu 2 2 und 14 13 u. s. zu 3 2.

[3] Vielleicht ist die erste Wendung μέχρι θανάτου ἤγγισεν eine gewollte Anspielung auf die Worte des Christusliedes: γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, also eine Art Zitat, das durch die zweite gleichsam erläutert würde. Das liegt um so näher, als durch μέχρι sonst das erreichte Ziel bezeichnet zu werden pflegt. So würde sich die Doppelheit gut erklären.

[4] Zu lesen ist παραβολευσάμενος mit ℵABDEFG Min. Die Lesart von CKLP Chrys., Theodoret: παραβουλευσάμενος scheut vor der Seltenheit des ursprünglichen Wortes.

[5] παραβολεύεσθαι (nur hier im NT) begegnet noch Inscr. Ant. Or. Sept. Ponti Eux. ed. Latyschew I 21 26—28. Vgl. Deißmann, Licht vom Osten[4] 68 f.

[6] Ähnliche Wendung I Kor 16 17; vgl. auch II Kor 11 9 Kol 1 24 I Clem. 38 2; auch Test. Benj. 11 5.

So hat denn Epaphroditos in den Dienſten, die er Pls. geleiſtet hat, eine Verpflichtung der Gemeinde erfüllt. In ihrer Erfüllung hat er ſein Leben aufs Spiel geſetzt; es iſt hier nur ein Anlaß für die Gemeinde, „ihn mit aller Freude aufzunehmen“. Mit ſeiner ſofortigen und des Timotheus bevorſtehender Abſendung nach Philippi hat aber Pls. auch alles getan, was ihm für die Gemeinde augenblicklich zu tun möglich iſt. So wendet er ſich im folgenden wieder dem Gegenſtande zu, der in dieſem Briefe ſein Denken erfüllt, dem Martyrium der Gemeinde. Und wieder wird es von einer neuen Seite betrachtet.

IV. Die Gefahren des Martyriums (3_1–2_1).

Der vierte Abſchnitt iſt weder nach ſeiner Abgrenzung noch nach ſeiner Stellung im Zuſammenhang des Philipperbriefes eindeutig beſtimmt. Zweifellos taucht mit ihm ein neues Thema auf, das der bisherigen Darlegung fremd war, und mit ihm ſcheint auch ein ungleich leidenſchaftlicherer Ton die einzelnen Sätze zu durchdringen. Die Verſchiedenheit des Abſchnittes iſt bisweilen ſo ſtark empfunden worden, daß man in dieſem dritten Kapitel das Fragment eines anderen, kurzen Paulusbriefes erblicken wollte, das aus dunklen Gründen in den andersartigen Zuſammenhang geraten ſei[1]. Daß dieſe Annahme unmöglich iſt, zumal ſie die Willkür eines Zufalles bemüht, um eine ſachliche Frage zu löſen, kann erſt die Interpretation im einzelnen zeigen. Aber es iſt kaum zu verkennen, daß von den vorangegangenen Abſchnitten ſich beſtimmbare Linien zu dieſem Kapitel hinüberziehen. Pls. hatte mit einer Paräneſe begonnen, die wohl manche Zwiſtigkeiten in der Gemeinde ahnen ließ, aber über ſolche leiſen Differenzen hinweg jedes Einzelnen Kraft unter der Idee des Martyriums ſammelte. Sie ſetzte voraus, daß die Gemeinde als ganze willig und fähig ſei, den Weg des Martyriums zu gehen. In unmittelbarem Anſchluß daran berichtete Pls. von ſeinen Abſichten, den Gläubigen zu Philippi Timotheus und Epaphroditus zu ſenden und darüber hinaus, wenn es ihm möglich wäre, ſelbſt zu kommen. Was aber iſt der ſachliche Grund ſolchen dreifachen Kommens, das nach den übrigen Nachrichten pauliniſcher Briefe einzigartig daſteht? Oder wenn dieſes Kommen auf einen dringenden Wunſch der Gemeinde zurückging, was iſt die ſachliche Aufgabe dieſer zu ihren Führern Beſtimmten? Die religiös-ſittliche Haltung der Gläubigen zu Philippi zeigt nichts, was die Sendung eines apoſtoliſchen Boten notwendig machte; ja, nach der Art ſeiner Paräneſe erwartet hier Pls. alles von der hingebenden und opferwilligen Kraft des Einzelnen, weniger von dem anſpornenden Beiſpiele eines Führers. Aber die Gemeinde ſteht in Verfolgungen, ſie ſcheint ihrer eigenen Leiter mehr oder minder beraubt. Darum ſind neue Führer, iſt vor allem Pls. ſelbſt notwendig. Und was iſt alsdann ſeine Aufgabe? Die Beiſpiele der Verfolgungen ſpäterer Jahrhunderte geben hier genauere Analogie. Immer war es ihre Aufgabe, den aufgenötigten Kampf nach außen zu führen, die Wankelmütigen zu ſtärken und die anvertraute Gemeinde unverſehrt durch die Zeiten der Not hindurchzuleiten. Von der inneren Einheit hat Pls. wohl geſprochen, aber noch nichts von dem, was im Kampf gegen die andrängenden Verfolgungen zu tun iſt. Er hat zu dem gemahnt, was der bleibende Sinn

[1] So J. Weiß, Urchriſtentum 296; ſ. dagegen auch Dibelius[2] zu 3_2.

in allen Kämpfen ist, aber noch bleibt die Frage, was diese Stunde des Martyriums jetzt erfordert. Die Antwort auf diese Frage gibt, wie die Erklärung zeigen wird, dieses dritte Kapitel. Es tritt damit in unmittelbare Parallele zu dem zweiten Abschnitt, in ähnlicher Weise wie der dritte dem ersten parallel war. Und deutlich ist, wie auch dieser scheinbar nur von dem Augenblick eingegebene Brief einem strengen und sorgfältig gegliederten Gedankengang folgt. Der dritte Abschnitt, der von der äußeren Hilfe für die Gemeinde handelte, hatte zuerst den Blick auf die Forderungen des Tages gelenkt. Es wird jetzt notwendig, nicht nur von dem was jetzt persönlich, sondern auch von dem was jetzt sachlich not tut, deutlicher zu reden. Weil aber die Unruhe und Not dieses Jetzt stärker die Sätze erfüllt, so können und müssen sie in erregterem Tone gehalten sein als die bisherigen Darlegungen, die aus der in Not und Tod unerschütterlichen Gewißheit der göttlichen Gnade und nahen Vollendung lebten.

Die innere Gliederung dieses vierten Abschnittes zeigen einige äußere Indizien an. In ihm mehren sich die unmittelbaren Anreden an die Gläubigen zu Philippi: „Brüder". Wie sie bisher schon einen neuen Ansatz der Gedanken bezeichneten (1₁₂ 2₁₂), so auch hier. Schon deshalb gehört der erste Satz des dritten Kapitels diesem Abschnitt zu, wie umgekehrt der erste Satz des vierten ihm nicht mehr zugehören kann. 3₁ bildet eine Überleitung in der Art, wie schon bisher der Gedanke der Freude die einzelnen Abschnitte verband und trennte. Die zweite Anrede findet sich 3₁₃, zu dem aus sachlichen Gründen 3₁₂ hinzuzunehmen ist; die dritte in 3₁₇. Beachtet man, daß in 3₇f. ein doppeltes „aber" die Wende des Gedankenganges markiert, so ergeben sich nach einer kurzen Einleitung vier Teile: 1. 2–6; 2. 7–11; 3. 12–16; 4. 17–21. Daß dieser Gliederung auch der sachliche Gehalt der Sätze genau entspricht, wird später klar werden.*

Überleitung (3₁).

Im übrigen, meine Brüder, freuet euch im Herrn! Dasselbe euch zu schreiben, ist mir nicht lästig, für euch um so sicherer.

Wieder erklingt zu Anfang die Mahnung zur Freude wie schon so häufig in diesem Briefe. Und wie bisher ist sie auch hier die notwendige menschliche Haltung zu dem objektiven Geschick des Leidens, in dem der Gläubige das Walten göttlicher Gnade spürt. Es ist an dieser Stelle durch den Zusatz „im Herrn" noch besonders hervorgehoben. Daß aber in dieser Mahnung sich alles zusammenfaßt, was die Lage des Martyriums an Gabe und Aufgabe in sich birgt, daß Freude für den Märtyrer das Ein und Alles ist, lehrt das „im übrigen", das die Mahnung nachdrücklich einleitet[1]. Es entspricht in seiner Bedeutung und Stellung dem „nur", mit dem die Paräneſe begann, und meint das Letzte und Grundsätzliche, wo es nur von „dem übrigen" zu sprechen scheint.

[1] τὸ λοιπόν ist im späteren Griechisch häufig einem emphatischen οὖν gleich; so schon Plat. Gorg 458 D. Aus den Papyri vgl. P. Oxy. I 119₁₃ (II/III. n. Chr.); BGU III 846₁₀ (II. n. Chr.); P. Jand. 9₁₃ (II. n. Chr.). Literarische Beispiele z. B. Polyb. I 15₁₁; Epict. I 22₁₅ 24₁; II 5₁₆ (vgl. Schmid, Attizismus III 135 und Jannaris, The Expositor, 5. Serie, VIII, 429f.). Diese Bedeutung ist im Neugriechischen die gewöhnliche. Vgl. auch Mt 26₄₅ Act 27₂₀ und Aars in ZwTh. 38, 378f.

Aus diesem Verständnis ergibt sich unmittelbar die Einsicht in den engen sachlichen Anschluß des nächsten Satzes. Nach Wort und Stellung kann sich die Wendung: „dasselbe schreiben" nur auf die Mahnung zur Freude beziehen, die Pls. schon mehr als einmal ausgesprochen hat[1]. Dieses „freuet euch" heißt ja nichts anderes als im Leiden sich von Gott begnadet wissen und dieses Wissen in unerschütterlicher äußerer und innerer Gewißheit festhalten, auch den stärksten Verfolgungen zum Trotz. Davon zu sprechen, bedeutet für Pls. das Erlebnis göttlicher Offenbarung festhalten; darum ist „es mir nicht lästig". Es bedeutet für die Gemeinde, des gleichen Erlebnisses sich immer neu zu versichern. Darum ist es „für euch sicherer". Aber mit diesem Worte ist dann auch ein Übergang zu den folgenden Sätzen angedeutet, denn sie sprechen von niemand anderem als von denen, die diese Sicherheit des Glaubens bedrohen. Darum das dreifache „gebt acht" und die starken Worte der Feindschaft. Dann läßt sich schon hier die Art dieser Gegner vermuten: es können nur die geistigen Urheber dieser Verfolgungen sein.

1. Von der Gefahr jüdischen Glaubens (3₂–₆).

[2]Gebt acht auf die Hunde, die schlechten Werkleute, die Zerschneidung. [3]Denn *wir* sind die Beschneidung, die wir im Geiste Gottes anbeten und in Christus Jesus preisen und nicht auf Irdisches trauen. [4]Auch ich könnte freilich auf Irdisches Vertrauen haben; wenn irgend ein anderer auf Irdisches zu trauen meint, ich könnt' es besser: [5]Am achten Tage beschnitten, aus dem Geschlechte Israels, vom Stamme Benjamins, Hebräer von Hebräern, Pharisäer nach dem Gesetz, [6]Verfolger der Gemeinde mit Eifer, untadelig nach der Gerechtigkeit des Gesetzes.

Mit überraschender Leidenschaftlichkeit bricht ein neuer Gegenstand in dies Schreiben ein. Wie gehämmert klingen die ersten Sätze; dreifach sind sie gegliedert, dreimal ist der gleiche Imperativ gesetzt, der in diesem Brief bisher so selten begegnete, und kein Zusatz mildert seine Strenge. Es ist notwendig, zunächst den Sinn der einzelnen Ausdrücke festzulegen.

„Hund" ist ein geläufiges Wort jüdischer Verachtung für heidnische Völker und ihre Angehörigen[2]. Aber da im folgenden die Anklage sich gegen das Pochen auf jüdische Vorzüge richtet, können „Heiden" in diesem rasse- und volksmäßigen Sinne hier nicht gemeint sein. Also wären es Juden, sei es nun daß sie noch reine Juden sind oder Christen jüdischer Herkunft und Haltung? Aber schon hier begegnet die Schwierigkeit, die der Gegenüberstellung von Juden und Heiden anhaftet. Beide Begriffe sind nicht eindeutig; in ihnen vermischen sich Gesichtspunkte blutsmäßiger Abstammung und religiöser Zugehörigkeit, von Nation und Konfession. An der gleichen Doppeldeutigkeit nimmt auch dieses Scheltwort teil, und für seine Deutung an dieser Stelle scheinen zwei Möglichkeiten gegeben: Pls. hat ein jüdisches, auf die Heiden gemünztes Scheltwort in bewußter Verkehrung auf die Scheltenden selbst angewandt. Der Grund für solche Verkehrung läge dann in dem ganz allgemeinen Gegensatz, der zwischen paulinischer und strenger, jüdisch-nationaler Frömmigkeit besteht; freilich wäre wohl eine ausdrückliche Betonung dieses Gegensatzes dann zu erwarten. Die zweite

[1] Alle Versuche, das αὐτά auf etwas bisher nicht Erwähntes zu beziehen, scheitern an dem Wortlaut und erübrigen sich vor dieser einfachen Deutung. Auch ein Bruch oder eine Diktierpause (Stange, ZntW 18, 116) braucht nicht angenommen zu werden. Die Frage nach anderen Philipperbriefen des Pls. (Polyc. ad Phil 3₂ spricht von ἐπιστολαί) ist ebensowenig an diesen Text heranzutragen.

[2] Beispiele s. Lohmeyer, Offb. Joh. zu 22₁₅; Strack-Billerbeck zu Mt 15₂₆ I 724 f., zu Phil 3₂ III 621 f. Anm. e.

Möglichkeit wäre, daß in dieser Bezeichnung auf besondere Verhältnisse angespielt werde: Ehemalige Heiden, die zum Judentum oder einem jüdisch verstandenen Urchristentum übergetreten sind, wären dann gemeint. Aber auch solche Deutung ist zu Anfang dieser leidenschaftlichen Fehde nicht eben wahrscheinlich. Vor allem sind für Pls. rassen- und volksmäßige Gesichtspunkte überwundene Betrachtungsweisen, und der einzige Maßstab, auch in der Polemik, ist der sittlich-religiöse. Dann aber sind „Hunde" alle, die von der urchristlichen Gemeinschaft geschieden sind[1]. In solchem Sinne begegnet das gleiche Scheltwort auch Apk Joh 22₁₅. Aus dieser Fassung sind alle nationalen Vorurteile getilgt; sie ist möglich geworden durch eine Anschauung, nach der die Gläubigen an sich, woher sie auch stammen, „das wahre Israel" bilden. Es ist nicht zufällig, daß schon in dem nächsten Satz Pls. diesen allgemein urchristlichen Gedanken scharf betont. So veranschaulicht der Ausdruck „Hunde" nichts anderes als den Gegensatz zur Gemeinschaft der Gläubigen. Man hat deshalb auch kein Recht, nach besonderen Merkmalen zu suchen, die die Übertragung des Namens auf Menschen möglich machen, sei es nun Schamlosigkeit oder Unreinheit oder Gier oder was immer. Der nicht mehr menschliche Gegensatz, in dem Mensch und Hund zueinander stehen — der Orient kennt den Hund nicht als den treuen Gefährten —, ist Bild jenes Gegensatzes, in dem die urchristlichen Gläubigen zu diesen Gegnern stehen. Wie jene geschieden sind, so auch diese. Es ist klar, daß in solchem Verständnis die Gegner auf keine Weise zum urchristlichen Glauben eine Beziehung haben können.

In die gleiche sittlich-religiöse Sphäre führt auch der zweite Ausdruck: „schlechte Werkleute". „Werkleute" scheint zunächst eine missionarische Bezeichnung des Urchristentums, vielleicht auch schon des Judentums; sie meint den, der im Dienst des Glaubens wirkt und verkündet. Art und Inhalt der Verkündung bleibt dabei noch ganz unbestimmt. Diese Gegner können also ebenso Missionare des Urchristentums wie des Judentums sein. Aber sie heißen „schlecht". Das Adjektiv ist schärfer und grundsätzlicher als etwa das Wort „trügerisch", das II Kor 11₁₃ begegnet[2]; es kennt nur den einen Gegensatz „gut" und schließt jede Gemeinsamkeit der Beziehung aus. Nun ist „gutes Werk" selbst Inbegriff des urchristlichen Glaubens, wie Gott ihn der Gemeinde geschenkt hat. So hat auch „das böse Werk", das jene Gegner treiben, nichts mehr mit urchristlichem Glauben zu tun.

Der dritte Ausdruck bestimmt nun genauer, was als „schlechtes Werk" der Verkündung der Gegner zugrunde liegt. Und um dieser vorausgegangenen Wertung willen kann Pls. unmittelbar statt des sachlichen Ausdrucks „Beschneidung" die Paronomasie „Zerschneidung" setzen[3]. Sie ist eine jener kühnen Wendungen, die in paulinischen Briefen häufig die Leidenschaft des Kampfes zeugt. Für Pls. wird hier dasjenige, was den Juden den Abfall vom eigenen Volk und Glauben bedeutet, zur Charakteristik ihres eigenen Wesens. So geht denn also der Kampf um die „Beschneidung", aber sie ist nur das deutlichste Zeichen einer religiösen Haltung, die den gesamten jüdischen Glauben umfaßt. Sonst wäre es für Pls. nicht möglich, die Betrachtung durch den Begriff des „Fleisches" fortzusetzen, und ihm den Gegensatz des „Geistes" gegenüber-

---

[1] Vgl. Windisch z. St.

[2] ἐργάτης scheint überhaupt ein allgemeiner Ausdruck für den Gläubigen zu sein; so Mt 9₃₇. Lk. 10₂. Dann OdSal 11₂₀: Siehe alle deine Werkleute sind schön und tun gute Werke. In diesen Zusammenhang gehören dann auch die Vergleiche der Frommen mit Arbeitern, Kaufleuten usw.; es ist wichtig auch für die Frage nach dem Sinn des Wortes „Beruf" im Urchristentum. S. auch TestBenj 11₁: ἐργάτης κυρίου.

[3] Pls. liebt solche Paronomasien (II Thess 3₁₁ Rm 12₃), ebenso sehr wie das ganze AT. Vgl. Exod 32₈ Sam 13₇ Jes 5₇ Jer 1₂ Ez 25₁₆, in LXX besonders Sus 53 ff. Eine Fülle von Beispielen bei Sal. Glaß, Philologia Sacra (1705) 1988 ff. Im Griech. vgl. etwa Diog. L. VI 24: τὴν μὲν Εὐκλείδου σχολὴν ἔλεγε χολήν, τὴν δὲ Πλάτωνος διατριβὴν κατατριβήν. Die hier vorliegende Paronomasie scheint durch den in der LXX gegebenen Sprachgebrauch von κατατέμνειν vorbereitet, der die rituell verbotene Verstümmelung bezeichnet.

zustellen. Nun ist wohl die Frage der „Beschneidung" auch ein urchristliches Problem; aber sie ist, wo sie auftaucht, niemals in dieser grundsätzlichen Schärfe gefaßt. In dieser grundsätzlichen Bedeutung steht sie nur dem Judentum gegenüber da, das die volle Zugehörigkeit zu seiner religiösen und nationalen Gemeinschaft von dem Vollzug der Beschneidung abhängig machte.

So führen denn alle Ausdrücke darauf, in den Gegnern jüdische Agitatoren oder vielleicht nur Angehörige der jüdischen Gemeinde zu Philippi zu sehen. Vor ihnen werden die urchristlichen Gläubigen dreimal mit dem gleichen Wort gewarnt[1]. Damit ist eine Situation angedeutet, die in der Geschichte der urchristlichen Religion typisch ist[2]. Zwischen jüdischer und urchristlicher Gemeinde entbrennen zunächst die Kämpfe. Die Angriffe pflegen von der ersteren auszugehen, die in den urchristlichen Gläubigen die abtrünnigen Rivalen der eigenen Mission sieht; sie hat häufig — und gerade von Makedonien ist es in der Geschichte des Pls. bezeugt — die heidnischen Behörden in den Kampf hineingezogen mit der Verdächtigung des crimen laesae majestatis (Apg. 17 7). Beide Gemeinden waren den heidnischen Religionen gegenüber darin verbunden, daß sie an der Staatsreligion nicht Teil nahmen[3]. Die urchristliche Gemeinde verlor diesen Schutz, sobald sie sich von der jüdischen Synagoge schied. So waren dieser durch die Gunst der rechtlichen Verhältnisse reiche Möglichkeiten missionarischer Betätigung gerade unter den urchristlichen Gläubigen gegeben. Der Anschluß an die Synagoge sicherte ihnen den rechtlichen Schutz einer religio licita; der Verweigerung des Anschlusses begegnete die Drohung, wegen des Bekenntnisses zu einer religio illicita bei den heidnischen Behöden angezeigt und von ihnen verhaftet zu werden. So sind sie der urchristlichen Gemeinde gegenüber zugleich Missionare und Verfolger, und trefflich stimmt dieser Sinn nicht nur zu den folgenden Ausführungen des Pls., sondern ebenso den vorangegangenen. Aus diesen Verhältnissen erklärt sich die Tatsache des Martyriums der Gemeinde, von der das Schreiben bisher erfüllt war, und erklärt sich auch die innere Gefahr, die jede jüdische Agitation für die Glieder einer urchristlichen Gemeinde bedeutete.

So ist es denn nicht verwunderlich, daß Pls. hier in leidenschaftlichen Grimm ausbricht, ja diese Worte des Zornes sind eine notwendige Ergänzung zu den Worten reichen und warmen Lobes, das er der Gemeinde gespendet hat. Denn je fester sie in ihrem Glauben steht, um so schärfer drohen die äußeren Verfolgungen und um so größer die inneren Gefahren zu werden, die von der jüdischen Gemeinde ausgehen. So bildet denn für die Polemik des Pls. das Martyrium der Gemeinde Grund und Ursache; und jedes ihrer weiteren Worte bestätigt diese Zusammengehörigkeit. Dann ist auch erwiesen, daß dieses dritte Kapitel ein unlöslicher und ursprünglicher Bestandteil dieses Briefes ist; und es begreift sich, daß Pls. unmittelbar von der Mahnung zur Freude zur Warnung vor jüdischen Gefahren übergehen kann. Beide sind verbunden durch den Sinn und die Tatsache des Martyriums.

3 3 Mit Nachdruck begründet der folgende Satz das Recht der Warnung und insbesondere das Recht der Paronomasie[4]. Und doch wird, streng ge-

[1] Es hat den gleichen Sinn wie das lat. videre in der bekannten Formel: videant consules usw.

[2] Vgl. die Verfolgungen des Pls. nach den Act, z. B. 17 5ff. 18 12ff. 21 27ff.

[3] Der jüdischen Religion war die Lizenz durch ein Dekret J. Cäsars verliehen; vgl. Lohmeyer, Christuskult und Kaiserkult 40 Anm. 3.

[4] Pls. begründet hier die Warnung nicht durch eine Analyse des gegnerischen Verhaltens wie sonst immer. Man könnte deshalb zweifeln, ob in Philippi eine jüdische Propaganda, von Gewalt begleitet, eingesetzt hat. Die Tatsache, daß auf Anstiften von Juden Verfolgungen über die Gemeinde eingebrochen waren, daß mit ihr die Möglichkeit gesetzt war, ihnen durch die Übernahme der Beschneidungszeremonie zu entgehen, konnte propagatorische Kraft genug besitzen.

nommen, keine Begründung gegeben, sondern nur mit allem Nachdruck die These hingestellt: „Wir, wir sind die Beschneidung." Es ist das erste Mal in diesem Briefe, daß Pls. sich und die Gemeinde in der Gemeinsamkeit eines „wir" zusammenfaßt. Bisher schwang die Rede nur in dem vertrauten Bezirk eines „Ich und Ihr", und nur flüchtig berührte einmal der Blick „einige" oder „alle" Brüder. Jetzt wenden sich die Worte gegen die äußere Gefahr, von der beide eng zusammengeschlossen sind.

Vor der Stärke dieses „Wir" behält das Wort „Beschneidung" nur einen Nebenton; es ist überkommenes[1], wenn auch neu gedeutetes Wort, um das Wesen urchristlicher Gemeinschaft zu bezeichnen, und empfängt seinen charakteristischen Sinn erst durch die dreifache Wendung, durch die Pls. den Gegensatz dieser „Beschneidung" zur „Zerschneidung" präzisiert. Diese drei Partizipien, die syntaktisch dem „Wir" als Attribute zugeordnet sind, sind wie geprägte Formeln prägnant; nicht was sie meinen, sondern was nicht gemeint ist, wird breiter ausgeführt.

Das Wort λατρεύειν[2] ist wohl noch von sakralem Klang, aber sein Sinn hat weit über die kultische Sphäre hinausgegriffen; es bezeichnet das gesamte Verhalten des Frommen zu Gott in Gedanken und Gebet, in Wort und Tat. Aber Wort und Tat des Gläubigen kennen als einziges Mittel, durch das sie möglich und wirklich sind, den „Geist Gottes"[3]. Der Einzelne kann aus eigener Kraft Gott nicht dienen; und der dient, der „vom Geist erfüllt ist". So wird der Geist zum Prinzip der religiösen Existenz des Frommen, das mit aller „Welt" sich niemals verwirrt; es bezeichnet die Sphäre der Transzendenz in Zeit und Geschichte, in die einzutreten nur wenige von Gott begnadet sind.

Wie dieses erste Partizipium, so steht auch das zweite „die in Christus preisen" gegensätzlich zu dem Begriffe „Fleisch". Vor ihm werden „Dienen" und „Preisen" gleichbedeutend[4]. Auch hier besteht also die Möglichkeit des Preisens nur „in Christo"; was ohne ihn getrieben werden kann, ist weder Preis noch reicht zu Gott heran. So gilt der doppelte Satz: Wer preist, ist gläubig, und wer gläubig ist, preist. Durch solches Preisen sind die Gläubigen in einen scharfen Gegensatz zu dem gesamten Bestande von Welt und Menschen gestellt, und in solchem Gegensatz, der sie als auserlesene Schar einem anderen Aion zuordnet, leben sie „in Christo".

So empfängt auch das dritte Partizip seine grundsätzliche Schärfe. Denn „Fleisch" ist hier der Inbegriff von Geschichte und Welt, da unter ihm auch die nationalen Güter des jüdischen Volkes mit verstanden sind. Es handelt sich also nicht nur um einen ethischen, sondern auch einen metaphysischen Gegensatz. „Auf Fleisch vertrauen" heißt die Scheidung übersehen, die Gott zwischen seiner „geistigen" Gemeinschaft und der ungeistigen Welt gezogen hat.

Alle diese Formeln sind also prägnant und allgemein, sie sind nicht eigentümlich paulinisch, sondern traditionell, sie tragen nicht die Färbung eines aktuellen Gegen-

[1] So schon Lev 26₄₁ Dt 10₁₆ Jer 4₄ 9₂₆ Ez 44₇. ₉. Häufig bei Philo, de migr. Abr. 92 p. 450 M; de circumcis. II 211 f. M; vict. offer. II 258 M.

[2] Im NT vgl. Lk 1₇₄ 2₃₇ Act. 7₄₂ 24₁₄ 27₂₃ Rm 1₉ II Tim 1₃. Vgl. auch Rm 12₁ und Lietzmann z. St.

[3] Den Gen. θεοῦ lesen wohl richtig ℵ* ABCDᶜEFGKL, den Dativ θεῷ ℵᶜ D* P Min. Chrysost., Ambrost., weil λατρεύειν ein Objekt zu fordern schien. Aber es ist für diese Pneuma-Anschauung wichtig, daß in ihr ein Objekt des λατρ. nicht genannt zu werden braucht; denn „Gott dienen" ist nur im Geiste möglich.

[4] So schon im AT z. B. Ps 29 (30). 32 (33). 33 (34) u. ö.; dann Ps. Sal. 17₁: ἐν σοὶ καυχήσεται ἡ ψυχή μου. Vgl. auch Od. Sal. 7₂₄: Er verlieh seinen Geschöpfen den Mund, daß Stimme und Mund laut werde zu seinem Preise! 8₁–₃ 14₇ f.: Lehre mich die Lieder deiner Wahrheit, daß ich in dir Frucht trage. Schlage mir die Zither deines heiligen Geistes, daß ich dich, o Herr, in allen Melodien preise! 16₁. ₂ u. ö.

satzes, sondern die Zeichen eines prinzipiellen Verständnisses. So können denn die hier Bekämpften auch nicht Christen sein; sie gehören dem Gebiet des „Fleisches" an und sind damit grundsätzlich von aller urchristlichen Gemeinschaft geschieden[1].

3 4 Mit neuer Wendung setzt der nächste Vers ein[2]. Hatte Pls. bisher von „Wir" gesprochen, so redet er jetzt nur noch von sich. Mit immer steigender Wärme, die sich in dem Anschwellen der Sätze lebendig äußert, legt er nunmehr ein persönliches Bekenntnis ab. Die Gegner scheinen darüber ganz zurückzutreten, und mehr und mehr dominiert seine eigene christliche Erfahrung, wie sie in der Vergangenheit sich gebildet, wie sie in der Gegenwart sich bestimmt und auf die nahe eschatologische Zukunft sich richtet.

Daraus lassen sich zwei geschichtliche Schlüsse ziehen: Einmal scheinen den Gläubigen zu Philippi jüdische Erfahrungen nicht zur Verfügung zu stehen, so daß sie ihrer Herkunft nach wohl hauptsächlich ehemalige Heiden waren. Sodann ist in keiner Weise in Philippi die Person des Pls. umkämpft gewesen, wie es etwa in Korinth der Fall war. Dort vor „judenchristlichen" Vorwürfen kann Pls. sich seiner Abstammung nur deshalb rühmen, weil er „als Narr" spricht[3]. Hier fehlt solche Verhüllung völlig; es ist ein deutliches Zeichen, daß dieses „Rühmen" auf jüdische Gegner gemünzt ist. Wenn darum Pls. hier von sich spricht, so geschieht es des Beispieles halber. Weil durch die von jüdischer Seite inaugurierten Verfolgungen die Gläubigen zu Philippi versucht werden könnten, zwischen jüdischem oder urchristlichem Glauben zu wählen, redet Pls. von den reichen jüdischen Vorzügen, die er besessen und fortgeworfen hat, und die einem einstigen Heiden niemals zugänglich sein würden.

Es ist charakteristisch, daß die ersten Sätze, die von der jüdischen Vergangenheit des Pls. sprechen, fast alle des regulären Prädikats entbehren. Der erste begnügt sich mit einem Partizipium, dem zweiten fehlt auch dieses; und ihm folgte eine asyndetische Aufzählung von Nominalwendungen. Erst als Pls. von dem Umschwung seines Lebens spricht, setzen auch vollständige Sätze wieder ein, als hätten sie allein volle Geltung und wäre alles Vorangegangene verstreuten Trümmern gleich, die nicht mehr zu einer Einheit sich zusammenfügen. So erklärt sich gleich der erste abrupte Satz. In der Partikel, die mit konzessivem Sinn die Gestalt des Pls. denen gegenüber stellt, „die auf das Fleisch vertrauen", ist schon die völlige Abwendung vom „fleischlichen Vertrauen" vorweggenommen. Und dennoch wird fortgefahren: „ich habe Vertrauen auch auf Fleisch", und hier ist nichts angedeutet, daß diese Dinge nicht mehr für ihn gültig sind. Aber die hier vorhandene Schwierigkeit löst sich einfach. Denn wie schon die vorangegangenen Partizipien, so ist auch dieses „Ich habe Vertrauen" nicht ein Ausdruck der Bestimmung, sondern der Bestimmtheit; er meint nicht ein Haben, sondern ein Gehabtes. So sagt er nichts weiter, als daß Pls. sachlichen Grund hat, durch den ein Vertrauen „auch im Fleisch" gerechtfertigt wäre. Und in diesem „auch" ist wieder die christliche Entscheidung vorweggenommen und alles Folgende wie in eine Klammer gesetzt. Der nächste Satz ist denn auch in deutlicher Ironie gesprochen. Zum dritten Male erscheint der Ausdruck „vertrauen auf Fleisch"; dieses immer neue Wiederholen der gleichen Worte, die zudem ein deutlich verwerfendes Urteil in sich tragen, macht ihren Inhalt immer fragwürdiger. Er steht zu-

[1] Scharf und prägnant Calvin: Carnem appellat quidquid est extra Christum.

[2] καίπερ ἐγὼ κτλ ist wohl am besten als selbständiger Satz zu nehmen, so daß ἔχων das Verb. finitum vertritt. Vgl. Blaß-Debr.[5] § 468. Das καί vor ἐν σαρκί fehlt in den Koinezeugen.

[3] II Kor 11 21; vgl. Windisch z. St.

dem unter der Herrschaft eines charakteristischen Verbums. Nur ein „Meinen und Scheinen" ist es, wenn dieses Vertrauen im Fleisch die Einordnung in die von unumstößlichen göttlichen Bürgschaften angeblich getragene religiöse Gemeinschaft des jüdischen Volkes bedeuten soll. Und wenn die Träger solchen Vertrauens den Stolz hegen, aus allen Völkern als die Einzigen erwählt zu sein, so werden sie hier unter dem fast verächtlichen „irgend ein anderer" zusammengefaßt. Vor allem: Ihren „fleischlichen" Vorzügen kann Pls. Vorzüge gleicher Art, doch höheren Grades, entgegensetzen. Die Ellipse des Prädikates ist wie von einer kurzen wegwerfenden Handbewegung begleitet; sie bereitet auf das vernichtende Wort „Kot" vor, mit dem Pls. hernach alle solche Vorzüge abtut.

3 5. 6 In sieben kurzen Sätzchen werden die Vorzüge aufgezählt. Die ersten vier sprechen von den ererbten, die letzten drei von den erworbenen Vorzügen. Während die ersten sprachlich nicht gleich geformt sind, sind die letzten durch von derselben Präposition abhängigen Beginn zusammengehalten. Wenn zuerst von der Beschneidung die Rede ist, so entspricht diese Voranstellung dem Gewicht, das das Spätjudentum auf diese kultische Zeremonie zu legen pflegte; sie gab der Geburt die religiöse Weihe. Hier ist sie wohl zugleich durch die Tatsache veranlaßt, daß „die Beschneidung" zum Inbegriff jüdischen Wesens gemacht worden ist. Sie ist acht Tage nach der Geburt erfolgt; so war Pls. kein Fremdstämmiger, sondern ein Jude reinen Geblütes[1]. Die nächsten Bestimmungen heben dieses Moment ausdrücklich hervor, aber ihre Formulierung ist lehrreich. Nicht von einer Zugehörigkeit zum jüdischen „Volke" spricht Pls., sondern von einer solchen zum „Geschlecht Israels". Der Begriff des Volkes als einer geschichtlich und kulturell bestimmten Größe ist in dieser Zeit nicht mehr vorhanden; niemals ist im NT von einer Volksgemeinschaft der Juden die Rede. Sie ist dem Denken nur auf zweifache Weise zugänglich; einmal nach der Seite der blutmäßigen Abstammung, in der die Naturbezogenheit des geschichtlichen Begriffes „Volk" sich ausspricht, und sodann nach der religiösen Seite, nach der an dieser biologischen Kontinuität Sinn und Wirklichkeit einer zeitlosen göttlichen Erwählung erlebbar ist. So gibt es wohl „Völker", aber es gibt nur „ein Geschlecht", das sich als religiöse Gemeinschaft bestimmt. So ist denn auch „Israel" hier kaum Name des Volkes, sondern des Geschlechtsahnen, wie es ähnlich in dem häufigeren Worte „Kinder Israels" der Fall ist. Darum ist es auch möglich und notwendig, von diesem allgemeineren Gattungsbegriff zu einem spezielleren fortzuschreiten: „vom Stamme Benjamin". Auch die Herkunft aus dem Stamme Benjamin, der ja seit langem aufgehört hatte, eine geschichtliche Größe zu sein, bekundet nur ein religiöses Werturteil; in ihm liegt zunächst, daß Pls. blutmäßig den Stämmen zugehört, die anders als die zehn Stämme des Nordens Träger des mit Jahwe geschlossenen Bundes gewesen sind. Darüber hinaus scheint dem Stamme Benjamin noch eine besondere Ehrenstellung eingeräumt zu sein; spätere Zeugnisse begründen sie damit, daß er als einziger im heiligen Lande geboren sei[2].

Die vierte Benennung faßt schon formal die drei bisherigen zusammen[3]. Auch sachlich scheint sie nur bestimmt, Namen voll archaischen und sakralen Klanges zu nennen, welche die Zugehörigkeit des Pls. zu der von Gott erwählten Gemeinschaft ausdrücken;

---

[1] περιτομῇ ist Dat. der Beziehung wie σχήματι in 2 7; vgl. Blaß-Debr.[5] § 197.

[2] Diese Vorzugsstellung scheint auf Dt 33 12 gegründet: In seinem „Anteil wohnt die Schechina, Mech. Ex. 14 22 (f. 37 b); Sifre Dt 33 12 § 352 (f. 146 a): „Warum wurde Benjamin gewürdigt, daß die Schechina in seinem Anteil wohnte? Weil alle Stammväter im Ausland geboren waren, Benjamin aber wurde im Lande Israel geboren. Ebenso Midr. Esth. 3 14 (f. 94 b). Mehr bei Strack-Billerbeck zu Rm 11 1 B III 286 f. Vgl. auch Test. Benj. 11 1. 5; Tertull. adv. Marc. 5 1; Hippol. Fragm. 50 (S. 140 Lagarde).

[3] Der Nominativ Ἑβραῖος entspricht dem ὀκταήμερον, das ἐξ Ἑβραίων dem zweiten und dritten ἐκ γένους, ἐκ φυλῆς.

ſo bildet ſie einen betonten Abſchluß gegenüber den folgenden, die nur von dem einen Ich, Pls., handeln. Darüber hinaus ſcheint ſie noch anzudeuten, daß der, welcher ſich „Hebräer" nennt, ſich des Hebräiſchen als ſeiner Mutterſprache rühmen will. Dann würde hier das eigentümlich geſchichtliche Moment hervorgehoben, das zu den bisherigen, dem religiös-zeremoniellen und den doppelt geſetzten genealogiſchen ergänzend und bekräftigend hinzutritt[1].

Die nächſten Wendungen ſind ſprachlich und ſachlich eng verbunden; ſie nennen in analog geformten Wendungen Vorzüge des Pls., die der Willensrichtung ſeines perſönlichen Lebens entſprungen ſind. Wenn Pls. ſich hier „Phariſäer" nennt, ſo iſt damit mehr geſagt, als nur dieſes, daß er in den Orden der Phariſäer eingetreten iſt. Wie der Zuſatz „nach dem Geſetz" ſagt, iſt Phariſäer nicht der Name einer beſtimmten Partei, ſondern ein religiöſer Würdetitel. Er enthält den Anſpruch, daß das phariſäiſche Ideal des frommen Lebens allein „nach dem Geſetz" ſei, d. h. deſſen Buchſtaben und Geiſt rein ausprägе.

Auffallender iſt die nächſte Beſtimmung. Vorher und nachher bezeichnen die präpoſitionalen Wendungen das Kriterium, an dem die religiös-ſittliche Haltung des Einzelnen gemeſſen wird. Alſo enthält dieſes „in Eifer" nicht den Ausdruck eines perſönlichen Affektes, ſondern eines ſachlichen Poſtulates[2]. Aber iſt wirklich „Eifer" der Verfolgung eine Forderung jüdiſchen Glaubens[3]? Sie iſt es dann, wenn die Gemeinſchaft des Geſetzes den Anſpruch erheben kann, den Begriff der Gottangemeſſenheit in ihrem Daſein zu verkörpern, und aus ſolchem Anſpruch das Recht herleitet, alle aus ihr auszutilgen, die der feſtgelegten Norm ſolcher Gottangemeſſenheit nicht gemäß ſind. Alsdann iſt „der Eifer der Verfolgung" der notwendige und ſichtbare Beweis einer religiöſen Haltung, die ſich bewußt iſt, in ihrer am Geſetz normierten Gemeinſchaft den Inbegriff abſoluter Religion zu beſitzen.

Die letzte Wendung geht nicht mehr auf die Zugehörigkeit zu einem beſtimmten Orden, auch nicht auf ſichtbare Beweiſe eines „Eifers", ſondern meint, in ähnlicher Weiſe zuſammenfaſſend wie die Wendung „Hebräer von Hebräern", die geſamte Haltung perſönlicher Frömmigkeit. So enthält ſie in prägnantem Wort Fülle und Grenzen des jüdiſchen Frömmigkeitsideales. Inbegriff alles religiös-ſittlichen Verhaltens iſt „Gerechtigkeit"; Inbegriff auch aller „im Geſetz" geoffenbarten Forderungen Gottes, wenn gleich für Pls. in dieſem Zuſatz das vernichtende Urteil liegt: „Im Geſetz wird niemand gerecht" (Gal 3 11)[4]. Zugleich werden damit auch die Grenzen dieſes Begriffes deutlich; denn als ſolcher Inbegriff fordert „Gerechtigkeit" den niemals abgeſchloſſenen Prozeß des Handelns, in dem der Einzelne „untadelig" und zugleich tadelhaft iſt. Weil ſie die Möglichkeit aller Erfüllung iſt, bleibt ſie auch unerreichbar; und „Untadeligkeit" kann von ihrem Träger nur dann behauptet werden, wenn die „Gerechtig-

---

[1] Ἑβραῖος in LXX nur Gen u. Dt, I Rg und Jer, Judith II und II Makk, dann Teſt. Joſ. 12 2 f. 13 8; häufig bei Joſephus und auch Philo z. B. de mut nom. 71 S. 589 M, de confus. ling. 129 S. 424. Ferner auf den Inſchriften der jüd. Katakombe zu Rom 50. 118 (vgl. dazu N. Müller, Die jüdiſche Katakombe 104 f. 109 f.). Danach ſcheint zunächſt in dem Wort der Stolz auf die Mutterſprache zu liegen, daneben vielleicht auch auf die Geburt im Vaterlande, wenn Hieron. de vir ill. 5, Comm ad Philem. 23 recht hat, daß Pls. in Giſchala geboren ſei. Vgl. Windiſch zu II Kor. 11 22, Dibelius z. St.

[2] Hier liegt das Recht der alten Erklärungen, Pls. habe zur Partei der Zeloten gehört; ſ. Hoelemann z. St. Der Begriff des „Eifers" iſt in LXX häufig: Pſ. 68 9 118 139 Sap 5 17; auch III Kg 19 10. 14 IV Kg 10 16 Sir 37 10 45 18. 23 51 18; auch Rm 10 2.

[3] Auch die Erklärung, Pls. wolle hier ſeine Gegner als „Verfolger der Gemeinde" übertrumpfen, wird der deutlichen Parallelität der Wendungen nicht gerecht.

[4] In prägnanter Formulierung gibt dieſe jüdiſche Anſchauung etwa Pſ. Sal. 9 9 an:

ὁ ποιῶν δικαιοσύνην θησαυρίζει ζωὴν αὐτῷ παρὰ κυρίῳ
καὶ ὁ ποιῶν ἀδικίαν αὐτὸς αἴτιος τῆς ψυχῆς ἐν ἀπωλείᾳ.

Vgl. auch 1 2 f.; Apk. Bar 24 1. 2 (III 4 8—10 Diolei).

keit" nicht mehr die Idee alles sittlichen Handelns ist, sondern eine geschichtliche und menschliche Größe. Beides ist das mosaische Gesetz, aber beides in unklarer Vermischung. Es ist der Grund des an sich begrenzten, unter jüdischen Gesichtspunkten grenzenlosen Stolzes, der in dieser Selbstbeurteilung sich ausspricht.

2. Vom Vorbild des Apostels (3 7–11).

7 Aber was[1] mir Gewinn war, (I)
das habe ich um Christi willen für Schaden geachtet;
8 aber wahrlich[2], ich achte auch[3] alles für Schaden (II)
um des Überschwanges willen der Erkenntnis Christi Jesu, meines[4] Herrn,
um deswillen mir das All zum Schaden wurde,
und achte es für Kot[5]. (III)
damit ich Christus gewinne
9 und in ihm erfunden werde,
— ohne alle eigene Gerechtigkeit aus dem Gesetz, (IV)
aber in der Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus,
der Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens —
10 um ihn zu erkennen (V)
und die Kraft seiner Auferstehung
und die Gemeinschaft[6] seiner Leiden,
gleichgestaltet[7] seinem Tode, (VI)
11 ob ich gelangen möchte zur Auferweckung von den Toten.

In einer weitgespannten Periode fluten die bewegten Worte des Pls. Sie ist wie fast alle Perioden dieses Schreibens syntaktisch undurchsichtig, aber klar in ihrer rhetorischen Gliederung. Zwei Doppelkola bilden Anfang und Ende dieser Periode; in ihrer Mitte herrscht unzweideutig das dreigliedrige Schema. Deutlich gliedert sie sich ferner in zwei gleichgewichtige Hälften (I bis III und IV bis VI). Nur die erste kennt ein Hauptverbum, das in jedem der drei Teile wiederkehrt: ἡγημαι und ἡγοῦμαι; die zweite verwendet nur die unbestimmten Formen des Partizipiums und Infinitivs. In der ersten steht Antithese und These sich schroff gegenüber. Aber mehr und mehr wird die Antithese verdrängt, um zu Beginn der zweiten noch einmal anzuklingen, und dann endgültig zu verschwinden. Um der Dreigliedrigkeit des Schemas willen ist in II, III und IV eine dritte Zeile hinzugefügt, die sachlich nichts enthält, was nicht in ihren ersten Zeilen schon gesagt wäre. Der Wechsel von der Form des Dykolons zu der des Trikolons hat auch sachliche Gründe. Je ein Doppelkolon deutet den weit in der Vergangenheit zurückliegenden Anfang und das im Dämmern der Zukunft verschwebende Ende des Christenlebens an; für die unsagbare Fülle der Gegenwart dient die reichere Form der rhetorischen Dreigliedrigkeit.

3 7 Wenn die bisherigen Worte den Schein eines Vergleiches aufrecht erhielten, wo doch die Möglichkeit des Vergleiches längst entschwunden ist,

[1] Nur ἅτινα ohne ἀλλά lesen ℵ*AG 17 d e g Chr., Ambros.

[2] ἀλλὰ μὲν οὖν γε ℵAP 17. 37, dagegen lassen BDEFGKL das γε aus, FG auch das μὲν οὖν

[3] καί wird ausgelassen ℵ* 80 f; vgl. Weiß, Textkritik 110.

[4] Statt des seltenen μου setzen AP das geläufigere ἡμῶν.

[5] So ℵ*BD*FG min., dagegen fügen ℵ^{c}AD^{c}EKLP Chrys. ein εἶναι hinzu; es ist wohl Glättung.

[6] DEFGKLP setzen den Artikel τήν, den ℵ*AB auslassen.

[7] συμμορφιζόμενος ℵ*ABD*P, dagegen συμμορφούμενος bei ℵ^{c}D^{c}EKL und das seltsame συνφορτειζόμενος bei FG Iren.

so wendet sich Pls. nun dem Entscheidenden zu, das selbst unvergleichbar, auch alle bisherigen Vergleiche völlig aufhebt. Es ist bezeichnend, daß dieses Neue sich zunächst in das Gewand einer persönlichen Erzählung aus seinem Leben hüllt. Nicht die sachlichen Widersprüche, die vom urchristlichen Glauben gesehen das jüdische Frömmigkeitsideal enthält, sind aufzuzeigen notwendig; einer sachlichen Diskussion hält Pls. sie hier gar nicht für wert. Denkt man an die leidenschaftlichen sachlichen Auseinandersetzungen, die Pls. einem judenchristlichen Evangelium gegenüber für notwendig gehalten hat, so ist ihr Fehlen an dieser Stelle wieder ein deutliches Zeichen, daß nicht eine judenchristliche Lehre die Gemeinde gefährdet, sondern eine jüdische Agitation, die auch die Ursache der äußeren Bedrückungen ist. Noch in einer anderen Wendung verrät sich die gleiche Situation. Wo Pls. sonst von dem Ereignis von Damaskus spricht, da redet er von ihm als dem göttlichen Wunder, das an ihm geschah. Hier steht dieses Ereignis als das Ergebnis seines eigenen Entschlusses. Es ist gleichsam das Gegenbeispiel zu dem Entschluß, der den Philippern durch die äußeren Verfolgungen aufgenötigt werden könnte. Und noch stärker ist der gleiche Sachverhalt in dem Bilde angezeigt, unter dem von dem Tage von Damaskus die Rede ist. Es ist ein Bild des kaufmännischen Lebens, das den Umschwung verdeutlichen soll. Wohl ist es an sich so allgemein, daß es in allen Sphären menschlichen Denkens heimisch geworden ist; auch sind ähnliche Bilder für Gedanken des Glaubens im Judentum und Urchristentum bezeugt[1]. Aber ist es möglich, zu sagen, daß die Zahl der genannten „Vorzüge" für Pls. ein „Gewinn" war? „Gewinn" und „Schaden" bezeichnen, ökonomisch gesehen, den Mehr- oder Minderertrag eines Besitzes, der durch Ausnutzung irgendwelcher geschäftlicher Chancen erworben worden ist. Ist nicht hier aber Gewinn alles was durch angestammtes Blut und ererbte Frömmigkeit mit der eigenen Existenz gesetzt ist, was wohl immer neues Wirken, aber niemals ein Mehr gleichsam des Ertrages setzt? So ist das Bild für Pls. höchst ungenau und irreführend; aber es ist aufs genaueste aus der Situation der Philipper herausgesprochen, für welche die Möglichkeit besteht, gleichsam durch den Erwerb der jüdischen Volks- und Religionszugehörigkeit als „Gewinn" die Befreiung vom Martyrium davonzutragen. So sieht Pls. das Ereignis von Damaskus hier mit den Augen, mit denen die Gläubigen zu Philippi ihre inhaltlich genau entgegengesetzte, formal gleiche Lage betrachten, und nimmt darüber auch die Inkonzinnität hin, in der das Wunder seines Lebens als ein geschäftlichen Überlegungen vergleichbarer Entschluß erscheint.

Es wäre möglich, daß ähnliche Worte in Philippi gefallen und Pls. zu Ohren gekommen sind. Denn die Fortsetzung benutzt wohl noch das Bild, wendet es aber entscheidend um. Die jüdischen „Gewinne" treten völlig zurück. „Alles" oder gar „das All" wird zum Schaden. Christus und Welt stehen sich gegenüber, zwischen ihnen gilt es zu wählen. Und das kaufmännische Bild wandelt sich zum Ausdruck eines grenzenlosen Opfersinnes, der sich und alles aufs Spiel setzt, um alles zu verlieren und darin das Eine zu

[1] Z. B. Mk 8 36: κερδῆσαι ~ ζημιωθῆναι u. vgl. die Beispiele bei Strack-Billerbeck zu Mt 16 26 B I 749, besonders Aboth 2 1: Rabbi sagte: Sei auf ein leichtes Gebot bedacht wie auf das schwere; denn du kennst den Lohn der Gebote nicht. Berechne den Verlust bei einer Geboterfüllung gegenüber ihrem Lohn und den Vorteil bei einer Übertretung gegenüber ihrem Schaden. Schaden – Gewinn vgl. auch Josephus, Bell. jud. II § 605.

„gewinnen". So begreift es sich auch, daß das grundlegende Ereignis von Damaskus nur in einem knapp geformten Satze berührt wird[1]. Nicht die Größe der Vergangenheit entscheidet jetzt, sondern die drängende Gegenwart, und in ihrem umfassenderen Sinn ist auch das Vergangene immer gegenwärtig. So färbt auch hier die augenblickliche Lage der Gemeinde die Worte persönlichen Bekenntnisses, und ihr strömender, sich stetig steigernder Erguß hat eine deutliche paränetische Bedeutung.

3 8 Mit dem starken Nachdruck von drei oder vier Partikeln[2] wird die Gültigkeit des einst gefaßten Entschlusses auch für die Gegenwart betont. Aber gibt es denn Momente in der Gegenwart, die diese Gültigkeit anfechten könnten? Ist nicht der Tag von Damaskus der überwältigende Anfang einer „neuen Schöpfung", und alles fernere Dasein nur deshalb möglich, weil es aus diesem einen Grunde leben kann und darf? Und doch ist die Gegenwart zu jenem Vergangenen in einen begrenzten, aber deutlichen Gegensatz gestellt: „Aber fürwahr auch". Er begreift sich wieder nur aus der Lage, in der Apostel und Gemeinde gleicher Weise stehen. Damals lag keine äußere Not und Gefahr auf Paulus; jetzt ist die Frage des Glaubens zur Frage der nackten Existenz geworden. Das Martyrium führt jeden Gläubigen noch einmal auf den letzten Grund zurück, auf dem ihm die Wage von Sein und Nichtsein in die Hand gegeben und mit neuer Macht die einstige Entscheidung zu wiederholen oder zu widerrufen ist. In dieser Lage der gegenwärtigen Stunde ist das Präsens „ich erachte", das dem Perfekt gegenüber steht, begründet; aus ihr heraus erweitert sich der bisher unter jüdischem Aspekt und aus dem Leben des Apostels heraus gesehene Gegensatz zu der allgemeineren Antithese von „alles" und „Christus". Aber wie diese Entscheidung für Pls. mit dem Einst auch die Frage der Gegenwart längst entschieden hat, so drückt sie sich auch sprachlich aus. Was er einst abgewiesen hat und jetzt mit gleicher Entschiedenheit abweist, ist mit dem einzigen Worte „alles" abgetan. Was er ergriffen hat und ergreift, wird mit reichen Worten gesagt: „Um des Überschwanges willen der Erkenntnis[3] Christi Jesu meines Herrn." Fast jedes dieser Worte ist mit einzigartiger Feierlichkeit gesetzt. Das substantivierte und artikulierte Partizip von ὑπερέχειν, das nur hier sich findet, hat größeres Gewicht als das blassere Nomen ὑπεροχή. Dreifach ist der Gegenstand der Erkenntnis, ähnlich wie in dem großen Bekenntnis des Christuspsalmes: Herr Jesus Christus. Aber von ihm unterscheidet es sich nicht nur durch die Wortstellung, sondern durch die nur hier sich findende Beziehung des Herrennamens auf das „Ich" des Pls. „Mein Herr" begegnet an keiner anderen Stelle der paulinischen Briefe. Und endlich ist die Wendung „Erkenntnis Christi" nicht nur bei Pls., sondern auch im ganzen NT (mit Ausnahme von II Petr. 3 18) völlig einzigartig[4]. Von dem Gegensatz aus ist der positive Inhalt dieser Worte am leichtesten zu fassen. „Christus erkennen" heißt soviel wie „dem

---

[1] Vgl. zu dem Ereignis von Damaskus jetzt auch G. P. Wetter in Festgabe für Adolf Jülicher 1927 S. 80—92.

[2] Vgl. Blaß-Debr.[5] § 448 6.

[3] Das Neutrum des Part. vertritt mit verstärktem Ton das Abstraktum, so häufig bei Pls. Rm 2 4 I Kor 1 25 7 35 II Kor 4 17 u. ö. Vgl. Blaß-Debr.[5] § 263 2.

[4] Vgl. zum Begriff der „Erkenntnis" Reitzenstein, Hell. Myst.-Rel.[3] passim, Dibelius[2] z. St.; Büchsel, Der Geist im NT 323—330.

All verloren sein“[1]. Erst nachdem alles, was Pls. hatte und war, seine Gültigkeit verloren hat, ist für ihn eine Gemeinschaft des Erkennens möglich und wirklich geworden, die nicht auf Gewordenes und Gewirktes, auf Ererbtes und Erworbenes, sondern auf göttlich Offenbartes, eben auf Christus sich gründet. Es ist möglich, diese Erfahrung auf die große Umkehrung zu beziehen, die aus dem Verfolger einen Apostel, aus Saulus einen Paulus gemacht hatte. Aber noch ein besonderes Moment scheint hier mitzuschwingen. Der Tag von Damaskus bedeutete auch den Anfang eines neuen Wirkens; und hier steht nichts von Wirken. Wer „allem verloren“ und rein der „überschwänglichen Erkenntnis Christi“ hingegeben ist, dem scheint auch der Gedanke des Wirkens entschwunden. Es war schon bisher eine Eigentümlichkeit dieses Briefes, daß der Gedanke der apostolischen Mission völlig zurücktrat; und sie war in dem Martyrium des Apostels begründet. Von dem Märtyrer Pls. gilt es freilich in eminentem Sinne, daß er dem „All“ geschädigt ward. Aber auch Gal 6$_{14}$ heißt es: „Durch Christus ist mir die Welt gekreuzigt und ich der Welt“. Es kommt ein zweites Moment hinzu, das hier die Beziehung auf das Martyrium, nicht unmittelbar auf das Damaskus-Ereignis wahrscheinlich macht. Es ist die einzigartige Wendung: „meines Herren“. Nirgends hat Pls. sonst diesen Ausdruck persönlichster Nähe gewagt; immer steht, wenn überhaupt ein Pronomen hinzugesetzt wird, „unser“ oder „euer“. So ist diese Nähe auch nicht durch die Berufung zum Apostel begründet, sondern durch besondere Gnade. Und solche hat jetzt das Martyrium verliehen, das unter „der Spende des Geistes Jesu Christi“ steht. In ihm ist Person und Sache eines geworden und so das Ich des Apostels mit einzigartiger und beseligender Wirkung erfüllt; sie macht es möglich, hier von „meinem Herrn“ zu sprechen, wie sie früher das „Mir ist das Leben Christus“ bewirkte, das hier wieder anzuklingen scheint. Und ist es das Martyrium, das hier die Worte färbt, so tritt auch die Wendung „der Überschwang der Erkenntnis Christi Jesu“ in schärferes Licht. Wohl ist mit dem Glauben diese Erkenntnis gesetzt; und Pls. spricht nicht selten von ihr und weiß, daß „der Geist auch die Tiefen Gottes erkennt“. Und doch spricht er niemals von dem „Überschwang“ dieser Erkenntnis, und niemals von einer „Erkenntnis Christi“. Es bleibt bei dem „stückweise Erkennen“. Aber wie der Märtyrer unter der besonderen Spende des Geistes, und zwar des Geistes Jesu Christi steht, so ist auch seine Erkenntnis „überschwänglicher“, und zwar die Erkenntnis Jesu Christi. Denn sein Martyrium ist das Vorbild aller Martyrien seiner Gläubigen; in ihm sind sie dem Herrn näher verbunden als in den kampflosen Zeiten des Glaubens. Darum schenkt jedes Martyrium reichere Erkenntnis und bindet den Märtyrer näher an den Herrn, als es zuvor möglich war. Ist das richtig, so ist eine enge Beziehung zwischen Gnosis und Martyrium geknüpft, wie sie ähnlich in der Offenbarung Johannis vorliegt[2]. Der einheitliche Begriff, der diese Beziehung knüpft, ist der Begriff des „Geistes Christi“.

So gewinnt der Begriff der „Erkenntnis“ noch eine besondere Färbung.

---

[1] Vgl. auch Deißmann, Licht von Osten^4 324$_7$. Der Vergleich dieser Gnosis mit dem hellenistischen Ausdruck σεβαστόγνωστος ist freilich irreführend, und die Gegenüberstellung von „spekulativer Erkenntnis“ und „persönlich-pneumatischer Bekanntschaft“ ist falsch.

[2] Vgl. Lohmeyer, Offbg. Joh. 198.

Da der Gedanke des Martyriums eschatologisch bestimmt ist, so muß auch er es sein; und der Schluß der Periode bestätigt diesen Schluß vollauf. „Erkenntnis Christi" ist ebensosehr gegenwärtiger Besitz wie eschatologische Hoffnung; sie bedeutet also ein Leben in dauernder Spannung, die der Gegensatz von Christus und dem All erzeugt. Sie ist ein Haben und Nicht-völlig-Haben, ein Anfang und noch nicht Ende, ein Weg und noch nicht Ziel. Darum hat sie auch nichts mit einer eigentümlichen „Mystik", alles aber mit einer eigentümlichen „Metaphysik" zu tun, welche die Begriffe Eschatologie und Martyrium, Erkennen und Glauben erst konstituiert.

In dem folgenden Trikolon scheint zunächst mit stärkerem Ton und schärferen Worten das wiederholt, was in dem vorangegangenen Satz gesagt war. Aber während dort in zwei Zeilen von dem „Schaden", in nur einer von dem Gewinn die Rede war, ist das Verhältnis hier umgekehrt. Die Antithese ist zudem, wenn sie auch noch im Hauptsatz bleibt, syntaktisch verkürzt; die These aber in einem doppelt gegliederten Finalsatz ausgebreitet. Von neuem wird der Gedanke der völligen Umwertung betont; sie ist nicht allein in einer nahen oder ferneren Vergangenheit einmal geschehen, sondern gilt gerade in und für die Gegenwart, die immer von neuem diesen Entschluß notwendig macht. Wie der Gegenwartscharakter dieses „Haltens" stark betont ist, so mit noch schärferem Wort die völlige Umkehrung, deren Objekt zu nennen nicht einmal mehr erforderlich ist.

σκύβαλον, das seiner etymologischen Bedeutung nach entweder das den Hunden Vorgeworfene oder das von Hunden Ausgeschiedene (die Exkremente) bezeichnet, meint allen Schmutz und Unrat. Ein derbes Wort der Straße scheint aufgegriffen, um das äußerste Maß wegwerfender Verachtung anzudeuten. Aus solchem Sinn heraus ist schon auf hellenistischem Boden das Wort zum Ausdruck eines bitteren Pessimismus geworden, dem alle Güter und Werte des menschlichen Daseins, selbst der Wert eigenen Lebens, vor der entzaubernden Macht des Todes sich aufgelöst haben[1]. Εὐσεβοῦ σκύβαλα lautet auf einem antiken Becher die Inschrift unter einem Bild, das darstellt, wie ein Gerippe über einem anderen auf dem Boden liegenden Gerippe eine Spende ausgießt; und der gleiche Becher gibt auf der Gegenseite die Deutung: τοῦτ' ἄνθρωπος[2]. Wie solcher vulgärer Pessimismus ein Wort der Gasse benutzt, so könnte wohl auch Pls. zu dem gleichen Ausdruck gegriffen haben, um der Derbheit des Tones, nicht um seines sachlichen Inhaltes willen. Aber was hier so scheinbar ingrimmig abgetan wird, sind auch die durch eine göttliche Geschichte geheiligten Rechte und Gnaden des jüdischen Volkes. Ist es möglich, sie „Kot" zu nennen, wenn nicht in diesem Worte auch ein bestimmtes sachliches Moment enthalten ist? Dies vernichtende Urteil steht nicht allein da; ähnlich blasphemisch für jüdisches Denken ist das Wort, sein Glaube sei ein Geknechtetsein unter die „Weltelemente" (Gal. 4 3). Nun war gezeigt, daß diese ganze Betrachtung unter dem entscheidenden Gegensatz steht, durch den Geschichte und Welt zum Reich des Widergöttlichen werden, wie er ähnlich in mandäischen Schriften bezeugt ist. Dort aber finden sich in Fülle diese Worte des Ekels, die das metaphysische Wesen des „Fleisches" kennzeichnen, wie eben „Kot" oder stinkendes und nichtiges Haus und ähnliche[3]. Dann wäre auch hier das Wort „Kot" von einer bestimmten sachlichen Anschauung getragen. Es ordnet den jüdischen Glauben mit klarer Schärfe dem Bereiche der Welt zu, ähnlich wie der Begriff „Fleisch"; es hebt damit jede Möglichkeit

[1] Vgl. zahlreiche Beispiele bei Wettstein; etwa Plautus, Truc. II 7 5: Amator, qui bona sua pro stercore habet.

[2] Jahrb. der Dtsch. arch. Inst. 1896, Beibl. 82; Michaelis, Preuß. Jahrbücher 85, 43.

[3] Ginza, passim.

auf, wie sie für die Gemeinde zu Philippi bestand, zwischen jüdischem und urchristlichem Glauben zu vergleichen oder gar zu wählen. Sie scheiden sich voneinander wie das Reine vom Unreinen, das Göttliche vom Weltlichen, das „Geistige" vom „Fleischlichen".

Als Inbegriff und Darstellung dieses Göttlich-Reinen stellt dann der Finalsatz Christus hin. Sein Name und seine Gestalt umfaßt die Welt Gottes. Doppelt ist das Ziel bezeichnet, dem das Verschmähen von allem gilt: „Christum gewinnen und in ihm erfunden werden." *

Das sachliche Verhältnis beider Verben wird häufig durch die doppelgliedrige Formel der sog. paulinischen Christusmystik veranschaulicht: „Christus in mir und ich in ihm"[1]. Es könnte schon Zweifel an dieser Deutung erwecken, daß diese Formel nirgends in paulinischen Briefen ausgesprochen ist. Sie setzt aber ferner voraus, daß der übergeordnete Hauptsatz auf das Ereignis von Damaskus unmittelbar zu beziehen ist, und die Tatsache, daß das Wort „gewinnen" auf den in 3 7 begegnenden Gegensatz „Gewinn und Schaden" wieder anspielt, scheint diese Beziehung zu bestätigen. Aber nicht von einem Faktum der Vergangenheit, sondern einer bleibenden Haltung der Gegenwart ist hier die Rede, wie das wiederholte „ich achte" zeigt. Also spricht der Finalsatz auch nicht von dem Ziele des einstigen Juden Saulus, der in ihm die Fülle des mit seiner Bekehrung geschenkten Heiles umfaßt, sondern von dem Ziele des jetzigen Apostels Paulus. Dieses Ziel kann also noch nicht erreicht sein, kann auch nicht in Stunden mystischer Versenkung erlebter Besitz sein, sondern steht noch im Dämmern einer ungewissen Zukunft. Auf die gleiche zukünftige Bestimmung weisen die beiden Verben. Ganz deutlich ist das bei dem einen; zu „gewinnen" ist nur, was man noch nicht besitzt. Aber auch der zweite Ausdruck fügt sich der gleichen Bedeutung ein. Er ist nicht mit einem einfachen „Sein" oder „Leben" gleichbedeutend; schon aus dem sprachlichen und sachlichen Grunde nicht, daß Pls. von einem Sein in Christo oder Leben in ihm niemals spricht noch sprechen kann. Das Wort des „Erfindens" setzt den Gedanken eines Urteiles; und wer anders vermöchte darüber, ob Pls. in Christo erfunden werde, zu urteilen als Gott oder Christus selbst. So liegt in diesem Wort der Gedanke an das letzte Gericht, in dem der Einzelne zu stehen hat[2]. „Erfunden werden in ihm" heißt nichts anderes, als daß der Gläubige gleichsam das Siegel seiner Bewährung „in ihm" empfängt. So ist der ganze Satz eschatologisch gerichtet. Das erste Verbum spricht von dem letzten ewigen Ziel der Vollendung: „Christus gewinnen" bedeutet, zu ihm gelangen, um mit ihm zu sein. Das zweite Verbum ist seinem sachlichen Inhalt nach in dem ersten beschlossen; nur der vermag „mit Christus zu sein", der ein Leben lang „in ihm" gewirkt und am Ende das beseligende Urteil solchen Wirkens empfangen hat. Mit beiden Worten ist nur der Prozeß angedeutet, der Gemeinde und Einzelnen von dem gottgesetzten Anfang des Glaubens zu dem gottbestimmten Ende führt, das ewige Vollendung heißt. Man darf vielleicht noch genauer bestimmen: Wenn in der vorhergegangenen Wendung von „meinem Herrn" das Wort: „Mir ist das Leben Christus" anzuklingen schien, so hier seine Fortsetzung: „und Sterben Gewinn". Es ist deshalb „Gewinn", weil für den Einzelnen der Tod den Übergang zu einem ewigen Beisammensein mit Christus bildet. So liegt denn hier keinerlei „Mystik" ausgesprochen, sondern es bekunden sich die strengen und klaren Gedanken, die das Martyrium an die Vollendung im Tode oder für die Gemeinde auch bei der Parusie binden. Aus dem stolzen und sehnsüchtigen Bewußtsein des Märtyrers sind also diese Worte gesprochen; und aus der Einzigkeit dieser Lage, die Not und Gnade zugleich ist, begreift es sich, daß diese Worte einzigartig in paulinischen Schreiben dastehen.

---

[1] Vgl. Dibelius z. St.; auch Lyder Brun, Zur Formel in Christus Jesus im Brief a. d. Phil. (Symbolae Arctoae I 19 ff.).

[2] So z. B. Ps. Sal. 17 10.

3₉ Das nächste Trikolon ist dem vorangegangenen schon durch seine grammatische Konstruktion nahe verbunden. Ein Partizipium herrscht statt eines Verbum finitum, die Negation fügt es eindeutig in den Finalsatz ein. Dieser engen sprachlichen Bindung entspricht die sachliche Beziehung. Nach allem Vorangegangenen könnte es scheinen, als schwebe der Gläubige zwischen nichtig gewordener Vergangenheit und noch nicht sichtig gewordener Zukunft; scheinbar Gesichertes ist verlassen, und noch ist nicht da, um dessentwillen es verlassen ist. Was ist alsdann des Gläubigen unanfechtbarer Besitz? Auf diese mögliche Frage antwortet dieser Dreizeiler; aber schon durch seine Form und seine syntaktische Verknüpfung wird sein Inhalt in eigentümliches Licht gerückt. Dieser Besitz tritt sprachlich nicht mit der Selbständigkeit eines Hauptsatzes und sachlich nicht mit dem Gewicht ursprünglicher und bleibender Gültigkeit auf. Er ist eingeordnet in den Zusammenhang des Prozesses, der zur Vollendung drängt; dann ist er in allen Teilen seines gottgeschenkten Lebens doch etwas Vorläufiges, und es kann hernach abschließend noch einmal von diesem Ziele geredet werden. Aber als ein Vorläufiges ist er zugleich die Möglichkeit dieses Prozesses, genauer gesagt: die Gewähr, „Christum zu gewinnen und in ihm erfunden zu werden".

Noch einmal wendet sich Pls. zu Motiven, die das Leben und Wirken des Pharisäers Saulus erfüllten, jetzt aber, um sie scharf abzuweisen. „Gerechtigkeit aus dem Gesetz"[1] ist nicht gleichbedeutend mit der „aus Werken des Gesetzes", sondern dort ist die Voraussetzung gemacht, daß das Gesetz aus göttlicher Macht Gerechtigkeit zu verleihen im Stande sei. Und diese Voraussetzung ist für Pls. Illusion, weil sie wohl das eigene Wirken fordert, aber die Möglichkeit eines solchen Wirkens nicht schafft. Darum stellt Pls. ihr eine „andere Gerechtigkeit" gegenüber, und in der Wiederholung der Worte, die in bewußtem Spiel mit Präpositionen aneinandergereiht sind, verrät sich die Schärfe des Gegensatzes. Ein doppelter Grund wird für sie angegeben: der eine, der die Gerechtigkeit des Gläubigen konstituiert, ist „Gottes Gerechtigkeit". Es ist das in Christi Leiden und Tod gesetzte Geschehen, das den Widerstreit von Gott und Welt mit objektiver Gültigkeit überwunden hat. Der zweite ist das Wunder des Glaubens, auch dieses ein Geschehen mit dem Menschen und kein Erlebnis; denn die Form seines Erlebtwerdens ist die Auslöschung alles Eigenen. Und es muß sich auf Christus beziehen, denn er bezeichnet die Überwindung des Widerstreites zwischen Gott und Welt, die für den Einzelnen im Glauben fruchtbar wird und Gerechtigkeit verleiht. Damit ist noch ein letztes Moment gesetzt[2]. Wie die „Offenbarung der Gerechtigkeit in Christo" erst am Ende der Tage sich vollendet, so auch der Begriff des Glaubens. Glaube ist also immer eschatologisch be-

---

[1] S. etwa die Aussage Apk. Bar. 63₃ (VI 11₃ Violet): Da vertraute Hiskia auf seine Werke und baute auf seine Gerechtigkeit. ἐκ νόμου steht in verschiedener Verwendung noch Rm 2₁₈ und Gal 3₂₁. Unserer Stelle ist nur Gal 3₂₁ vergleichbar.

[2] Daher besteht auch zwischen διὰ πίστεως Χριστοῦ und ἐπὶ τῇ πίστει ein feiner Unterschied. Jene Wendung sieht den Glauben als ein Tun Gottes an dem Einzelnen, diese als das Beschenktwerden des Einzelnen mit diesem Wunder; jene sieht ihn rein sub specie dei et Christi, diese auch sub specie animae. Das wird durch nichts deutlicher als dadurch, daß der einheitliche Ausdruck διὰ πίστεως Χριστοῦ in den doppelten ἐκ θεοῦ ··· ἐπὶ τῇ πίστει zerlegt wird. Vgl. auch Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Pls. 125.

ſtimmt; er iſt die eigentümliche Mitte, die zwiſchen der ſchon geſchehenen und der noch geſchehenden Offenbarung ſehnſüchtig ſteht; auf jene iſt er gegründet, auf dieſe iſt er gerichtet. Er iſt ein Vorletztes, das ſeiner endgültigen Erfüllung noch harrt.

3 10 f. So iſt es ſachlich begründet, wenn der letzte Dreizeiler von einem letzten Ziele ſpricht. Und er faßt es bezeichnender Weiſe als ein „Erkennen". In dem Verhältnis von Glaube und Erkennen iſt der Gedanke eines Prozeſſes angedeutet. Sein Anfang, den Gott geſetzt hat, iſt glauben an Chriſtus (1 29), und in der Funktion des Wörtchens „an" iſt die Richtung auf ein Ziel deutlich gezeichnet; ſein Ende iſt ein unmittelbares „Erkennen" [1]. Es iſt mit dem Ausdruck „bei Chriſtus ſein" identiſch; die Nähe des Akkuſativ-Objektes zum Verbum bedeutet auch die Nähe des Erkennenden zu Chriſtus. Dieſes Erkennen ſpricht darum nicht von einem Erleben Chriſti in der Zeit irdiſchen Daſeins, in welcher der Einzelne immer „fern vom Herrn" iſt (II Kor 5 6), ſondern von dem vollendeten „Schauen" des Herrn in der jenſeitigen Welt; es hat nicht myſtiſche, ſondern eſchatologiſche Bedeutung. Von dieſem ſeligſten aller Ziele ſpricht Pls. zunächſt; es iſt ein kleines Zeichen für den unſtillbaren Drang nach perſönlicher Vollendung, die erſt im Tode oder bei der Paruſie möglich iſt.

Aber dieſer erſten Beſtimmung ſind zwei weitere hinzugefügt: „die Macht ſeiner Auferſtehung" und „die Gemeinſchaft ſeiner Leiden". Ihr innerer Zuſammenhang und ihre merkwürdige Folge, in der Auferſtehung vor dem Leiden ſteht, iſt nicht ohne weiteres durchſichtig. Nun iſt die „Auferſtehung Chriſti" das objektive Geſchehen, das Gott in der Geſchichte geſetzt hat; es iſt als Gewirktes der Anfang eines Prozeſſes, in dem er den Lauf der Geſchichte zu ihrem Ende führt; und dieſer Prozeß, den Gott ſelbſt mit gelaſſener Hand in reiner, wenn auch unſichtbarer Gegenſtändlichkeit leitet, geht dem anderen Prozeß zur Seite, in dem der Einzelne vom Glauben zum Erkennen eilt. Erſt mit der Vollendung jenes gegenſtändlichen Prozeſſes iſt auch dieſer individuelle vollendet. An dieſer Stelle iſt der Gedanke des Prozeſſes ein wenig anders gewandt. Nicht davon iſt die Rede, daß Gott ihn treibt, ſondern „ſeine Auferſtehung" hat dieſe geſtaltende und vollendende „Macht" [2]. Der Unterſchied iſt nur durch eine leiſe Veränderung des Standortes bedingt, auf den die Betrachtung ſich ſtellt. Sie ſieht den Gang der Taten Gottes in der Geſchichte nicht rein sub specie dei, aber auch nicht sub specie hominis, ſondern von jener eigentümlichen Mitte aus, in der wie in der Tatſache der Auferſtehung göttliche Tat und geſchichtliche Urſache koinzidieren. Sie iſt der Keim, aus dem der Prozeß ſich entfaltet und zu ſeinem vorherbeſtimmten Ziele führt. „Die Macht ſeiner Auferſtehung" iſt deshalb erſt in der Vollendung zu „erkennen", ſo gewiß ſie auch jetzt in Glaube und Hoffnung ſpürbar iſt. So verbindet dieſer Ausdruck wie in gerader Linie das religiös gültige Geſchehen der Vergangenheit mit dem zeitloſen Geſchehen der eſchatologiſchen Zukunft.

Das letzte Objekt führt den Gedanken aus der Objektivität der göttlich-geſchichtlichen Setzung in die perſönliche Unmittelbarkeit einer göttlich-menſchlichen Erfahrung. Wo immer bei Pls. der Begriff „Gemeinſchaft" mit dem

[1] Zu dieſem Inf. des Zweckes ſ. Blaß-Debr.[5] § 390.

[2] Zu dem Begriff δύναμις ſ. jetzt O. Schmitz in Feſtgabe für Adolf Deißmann 119 ff.

Genetiv eines Nomens verbunden ist, das ein religiöses Gut bezeichnet, da gibt dieser Genetiv den Grund und die Norm an, durch welche Gemeinschaft erst möglich und wirklich wird[1]. „Seine Leiden" stiften also die Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus oder Gott. Damit scheint zunächst nichts anderes gesagt, als daß das Leben des Gläubigen „Leiden" sei und so mit dem „Leiden Christi" verbunden. Aber hier handelt es sich nicht um Glauben, der die Notwendigkeit des Leidens in sich schließt, sondern um ein Erkennen, nicht um einen unveräußerlichen Tatbestand, den der Heroismus des Glaubens duldend und freudig trägt, sondern um ein wohl mit ihm gesetztes, aber noch nicht erreichtes Ziel. So muß dieser Wendung ein besonderer Sinn innewohnen; und er ist aus der Fortsetzung des Satzes deutlich erkennbar. An seinem Schlusse steht der Gedanke der persönlichen Auferstehung von den Toten, „zu der" Pls. gelangen möchte. Sie ist das letzte Gut, das Leben und Glauben seines irdischen Laufes krönt. Mit ihr ist als seine notwendige Voraussetzung die Tatsache seines leiblichen Todes gegeben. Von diesem Tode muß also das Sätzchen sprechen: „gleichgestaltet seinem Tode". Darum kann es sich in ihm auch nicht um den sonst bezeugten tiefen Gedanken handeln, daß Pls. als Apostel allezeit Christus „nachsterbe"[2], sondern nur um die Erwartung des Todes als des Abschlusses seines natürlichen Lebens. Nicht eine mystische Todesgemeinschaft spricht sich in ihm aus, sondern der Drang, „abzuscheiden und mit Christus zu sein". Damit ist dann gesagt, daß diese Worte aus der Situation des Martyriums gesprochen sind. Von ihr aus wird auch die Wendung „Gemeinschaft seiner Leiden" klar und eindeutig. Diese von den Leiden Christi gestiftete Gemeinschaft ist im Martyrium erst wirklich; die Leiden des Märtyrers empfangen ihre eigentümliche Bedeutung erst dadurch, daß sie das Leiden Christi nachbilden. Noch fällt hier freilich Not und Gnade des Martyriums auseinander; darum drängt der Märtyrer nach der persönlichen Vollendung durch den Tod. In ihr ist die Erkenntnis dieser Gemeinschaft erst vollendet; mit ihr weiß er um ihren ewigen Sinn, daß er die Leiden Christi trägt, wie Christus sein Leiden trug. So wird auch die Nachstellung der Leiden hinter die „Auferstehung" notwendig. Denn die „Macht seiner Auferstehung" spürt jeder Gläubige; die „Gemeinschaft seiner Leiden" aber nur der Märtyrer, dem nicht nur „das Glauben an ihn, sondern auch das Leiden für ihn geschenkt ward" (1 29). Jedoch das „Erkennen" beider, nicht nur ein „stückweises, sondern ein völliges", schenkt erst die Vollendung. Es ist nicht zufällig, daß mit der Erwähnung der Leiden die Reihe der Akkusativ-Objekte abbricht. Denn bis hierher genau reicht alle Erfahrung, die der Apostel in seinem irdischen Leben machen kann und gemacht hat.

Wäre hier eine „mystische" Leidensverbindung gemeint, so müßte in ihr ein Grund liegen, daß die „Gleichgestaltung des Todes" von der Gemeinschaft der Leiden abgesetzt ist. Aber ein solcher Grund ist in ihr nicht zu entdecken; wohl aber ist er in der Lage des Martyriums gegeben: Von der „Gleichgestaltung" des Todes weiß er gleichsam erst durch seinen eigenen Tod. Es kommt hinzu, daß es Pls. nicht möglich

---

[1] Siehe oben zu 1 5.

[2] So Haupt, Dibelius[2]. Der Hinweis auf Rm 6 5: σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ führt hier irre. Denn dort handelt es sich um eine sakramentale Erfahrung. Vgl. Lohmeyer, Σὺν Χριστῷ (Festgabe für A. Deißmann) 249 ff. und s. weiter im Text.

ist, das irdische Leben des Gläubigen als ein „tägliches Sterben" zu fassen[1]. Wohl gibt es einen „Tod mit Christus". Er ist einmal in der Taufe geschehen, und diese hat darin ihren unwiederholbaren sakramentalen Sinn. Aber hier ist nicht von einer vergangenen Erfahrung die Rede, sondern von einer gegenwärtigen oder doch nahe bevorstehenden, auch nicht von einem wiederholbaren, sondern von einem einmaligen und endgültigen Geschehen; durch diesen Tod führt der Weg zur Auferstehung. So ist also die Wendung als ein Ausdruck der Todeserwartung und Todessehnsucht zu fassen. Pls. spricht von seinem eigenen, leiblichen Tode, aber er gibt ihm auch eine eigentümliche Deutung. Er ist nichts anderes als „Verwandlung", oder noch genauer „Gestaltung". Das Wort „gleichgestaltet"[2], das nur hier in paulinischen Briefen sich findet, meint nicht eine Veränderung aus der einen in die andere Gestalt, sondern eine Formung aus dem Gestaltlosen in das Gestaltete. So liegt denn hier der Gedanke beschlossen, daß aus dem gestalten- und grenzenlosen Chaos des irdischen Lebens durch die gestaltende Kraft des Todes ein wahres und vollendetes Dasein ersteht; und vorweggenommen ist die Anschauung späterer Zeit, der der Todestag des Märtyrers sein wahrer Geburtstag heißt. Aber welches ist das Ziel der Gestaltung, und welches die gestaltende Macht? Sie ist in der Wendung von seinem Tode angedeutet, zu der das „gleich" oder genauer „mit" des Partizipiums gehört. In diesem „mit" liegt wohl auch der Gedanke der Analogie; wie Christus starb, so soll auch der Gläubige „ihm nach" sterben. Aber die Kraft der Präposition reicht in urchristlichen Aussagen über alle Analogie. Sie sagt, daß in solcher „Gestaltung" der Tod Christi gegenwärtig ist[3]. So ist er die gestaltende Macht; so enthält er auch das Ziel dieser Gestaltung, die Auferstehung von den Toten. Auf eine neue Weise ist hier der Sinn jedes christlichen Martyriums begründet. Christus ist in Leiden, Tod und Auferstehung der Märtyrer in ausgezeichnetem Sinne; jedes Martyrium eines Gläubigen ist darum Begnadung, weil in seinem Schicksal dieses vorbildliche und gültige Geschehen Christi gegenwärtig ist. Es ist seine genaue Nachbildung, aber eine Nachbildung nicht aus eigener Kraft, sondern aus der Gnade Gottes oder Christi. In diesem Schicksal sind die natürlichen Grenzen von Leben und Tod beseitigt, und Leben ist der dunkle amorphe Stoff, aus dem durch Tod und Auferstehung ein neues sich gestaltet. Was dieses neue Gestalthafte ist, hat Pls. erst am Schluß des Kapitels angedeutet.

Weil der Tod des Märtyrers noch nicht erfahren ist, deshalb ist seine Erwähnung von der Reihe der vorher genannten Objekte durch die grammatische wie rhetorische Form abgesetzt. Die Durchbrechung der Konstruktion und der Beginn eines neuen rhetorischen Gefüges ist also bewußt; er entspricht der Lage des Pls. wie der Gemeinde. Aber weil der Tod dringlich erwartet ist, kann auch ein präsentisches Partizipium gesetzt werden. Es ist bezeichnend, daß mit deutlichem Worte nicht von dem Tode des Pls. gesprochen wird; der Ausdruck bleibt verschleiert und lose eingefügt in einen finalen Infinitivsatz. Denn weder ist von dem Tode mit der Sicherheit eines beobachteten Ereignisses noch überhaupt mit sachlichem Gewicht zu reden. Er ist Übergang, und wichtiger ist wohin er führt als woher er führt. Auch von diesem Wohin ist nicht mit der Sicherheit eines Faktums zu sprechen; sie ist unter bescheidener Hoffnung in dem letzten Sätzchen verhüllt.

---

[1] Wendungen wie I Kor 15 31: ἀποθνήσκω καθ' ἡμέραν sagen nur aus, was dem Apostel, nicht aber was jedem Gläubigen eigen ist.

[2] Siehe auch zu 3 21 und Rm 8 29: συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Im Unterschied von μεταμορφοῦσθαι setzt συμμορφίζεσθαι nicht den Gedanken einer schon vorhandenen „Gestalt" voraus.

[3] Vgl. Lohmeyer, Σὺν Χριστῷ 250 ff.

Er beginnt mit einem zagen „ob etwa“[1] und stellt durch das Tempus des Verbums alles einer höheren Gewalt anheim. Wieder begegnet hier wie ähnlich in 1 25 das Bild einer Wanderung; und ihr Ziel ist „Auferstehung von den Toten“. So ist denn zunächst der Gedanke einer individuellen Vollendung auch hier herrschend. Aber es ist merkwürdig, daß von ihr selbst nicht mehr geredet wird, sondern allein von der Auferstehung, die doch nur gleichsam das letzte Tor zur letzten Seligkeit ist. Diese Scheu, die Vollendung mit offenen und jubelnden Worten anzudeuten, entspricht ganz dem gleichsam unsicher hoffenden Anfang des Sätzchens. Und doch hat Pls. früher mit felsenfester Gewißheit gerade auch von dieser Vollendung sprechen können (1 21—23. 29 usw.). Die Differenz erklärt sich einfach. Es ist Zeichen des Glaubens wie des Martyriums zugleich, gewiß und ungewiß, sicher und unsicher zu sein; das ist seine „Unvollkommenheit“, die erst im Tode sich löst. Unvollkommenheit ist aber das Thema der nächsten Sätze; zu ihr leiten diese zaghaft klingenden Ausdrücke über. Darüber hinaus ist auch die Wendung ἐξανάστασις ἐκ νεκρῶν sprachlich und sachlich merkwürdig und findet sich nur an dieser Stelle. Denn wo immer von Auferwecken oder Auferstehen *von* den Toten bei Pls. die Rede ist, da meint sie allein Christus; hier aber ist das gleiche als Inbegriff aller Hoffnung von Pls. ersehnt[2]. Nicht inniger kann „die Gemeinschaft seiner Leiden“, die das Martyrium gestiftet hat, und die Gemeinschaft des Sieges, die es verbürgt, ausgedrückt werden. Es handelt sich hier also nicht um die allgemeine Auferstehung *der* Toten am jüngsten Tage, sondern um eine spezielle *von* den Toten vor diesem Tage. Die erste ist eine Auferstehung aller, sei es zur Seligkeit oder Verdammnis; die zweite eine Auferstehung einzelner zum ewigen Leben[3]. So wird hier gleichsam ein einzelner aus der Gesamtheit der Toten im voraus erwählt; es ist die Seligkeit, die dem Martyrium bestimmt ist. Und das Moment der Wahl ist an dieser Stelle durch das Wörtchen ἐξ in ἐξανάστασις noch besonders betont. So wird die Einzigartigkeit dieses Ausdruckes klar. Sie ist wieder durch die Situation des Märtyrers bestimmt, der in seinem Leiden die Gewißheit trägt, durch den Tod und die „Auferstehung von den Toten“ zu einem ewigen Beisammensein mit Christus zu gelangen.

So hat die große Periode ihr Ende erreicht. Ihre sprachliche und gedankliche Bewegung wie ihre rhetorische Gliederung bildet gleichsam den Prozeß ab, den Pls. schon durchlaufen und noch zu durchlaufen hat. Kurz ist der Blick auf die Vergangenheit zu Anfang, kurz auch der Blick auf den Weg zur Vollendung am Schluß. Zwischen ihnen breitet sich in Glauben und Hoffen die Fülle der Gegenwart aus. Und sie ist eine Gegenwart des Martyriums, auf der Seite des Pls. wie auf der der Gemeinde. Aus ihr wird die letzte Eigentümlichkeit dieses Abschnittes deutlich, daß hier so betont wie sonst an kaum einer Stelle von einer Gnosis Christi die Rede ist. Denn Märtyrer sein und Gnostiker sein, ist jetzt gleichbedeutend. Wohl hat fast zu allen Zeiten und in allen Religionen der feste Glaube gelebt, daß die sichtliche Nähe des Todes dem aus dem Leben Scheidenden den Blick für den Lauf der Zukunft und den Gang Gottes in ihr eröffne. Hier aber ist dieser Glaube, wenn er überhaupt bestimmend war, besonders begründet: Der

---

[1] Vgl. Blaß-Debr.[5] § 375. καταντήσω ist wohl, entsprechend dem καταλάβω in 3 12, Konj. Aor.

[2] ἀνάστασις τῶν νεκρῶν Rm 1 4 I Kor 15 12. 13. 21. 42, auch Mt 22 31 Lk 14 14 Hebr 6 2; vgl. auch I Kor 15 52 I Thess 4 16. ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν von Christus nur I Petr 1 3; das Verbum ἀναστῆναι Mt 17 9 Mt 9 9 Lk 9 22 24 7. 46 Act 10 41 u. ö.; häufiger ἐγείρειν Rm 4 24 6 4. 9 7 4 8 11 10 7. 9 I Kor 15 12. 20 Gal 1 1 Kol 2 12 I Thess 1 10. Dagegen niemals sonst von den Gläubigen.

[3] Vgl. auch Apk 20 6 (s. meinen Kommentar z. St.) und Ev. Joh 5 21 ff. Die Unterscheidung ist schon im Judentum angelegt; s. Pf. Sal. 3 13—16.

Märtyrer tritt in die heilige Sphäre, die durch Tod und Leben Christi geschaffen ist; er steht in ihr unter der Spende seines Geistes. So sind ihm auch Gnaden der Erkenntnis geschenkt, die ihn von dem nicht leidenden und zeugenden Gläubigen unterscheiden. In ihm lebt prophetischer Geist und damit prophetische Erkenntnis. Wie hier für Pls. Martyrium und Gnosis eng zusammengehören, so sind sie auch für den Seher Johannes eines. Es ist ein deutliches Zeichen, daß diese Gnosis nicht hellenistischer Mystik, sondern jüdisch-urchristlicher Tradition entstammt.

3. Von der Vollkommenheit (3 12–16).

12 Nicht als ob ich schon ergriffen hätte[1],
oder schon vollendet wäre[2],
ich eile aber, zu ergreifen,
weil ich[3] von Christus Jesus ergriffen ward.
13 Brüder, ich schätze mich selbst noch nicht, daß ich ergriffen habe; eines aber meine ich: Ich vergesse was dahinten und spanne mich danach, was vorn ist; 14 so eile ich zum Ziel hinab, nach dem Kampfpreis himmlischen Rufes durch Gott in Christus Jesus.
15 Wie viele unser also vollendet sind,
laßt uns also gesinnet sein;
und sollt ihr anderen Sinnes sein,
wird Gott es euch offenbaren.
16 Nur wohin wir kamen,
eben danach laßt uns wandeln.

In den nächsten Sätzen scheint zunächst kein Anlaß zu liegen, sie von den vorangegangenen abzutrennen. Nach wie vor fließt die Rede in Worten persönlichen Bekenntnisses. Aber schon nach dem ersten Satze begegnet eine Anrede: „Brüder", und bald begegnen paränetische Wendungen, die zeigen, daß nur um ihretwillen diese weitere Ausführung gegeben ist. Sie lehren auch das neue Thema dieses Abschnittes kennen. Es handelt von den „Vollkommenen" und steht wieder, wie sich im einzelnen zeigen wird, in engem Zusammenhang mit dem Martyrium der Gemeinde zu Philippi. Der erste Abschnitt war von den äußeren Gefahren ausgegangen, die eine jüdische Agitation in Philippi heraufgerufen hatte; dieser mündet in einer Warnung vor den inneren Gefahren, die in einer Übersteigerung der Märtyrerwürde bis zur „Vollkommenheit" bestehen. Begann jener mit Worten leidenschaftlichen Ingrimmes, so endet dieser in Worten zarter und behutsamer Mahnung. Das Ende dieses Abschnittes ist durch die neue Anrede in 3 17 deutlich markiert.

Dem neuen sachlichen Inhalt dieses Abschnittes entspricht auch eine veränderte sprachliche Form. Wohl bildet der erste Satz noch ein geschlossenes rhythmisches Gebilde in vier Gliedern; auch in den folgenden Sätzen läßt sich noch ein Versuch zu solcher Gliederung erkennen. Aber keine weit gespannte Periode begegnet mehr; durch Wiederholungen und kleine Einfügungen werden auch die Ansätze zu rhythmischer Formung wieder beseitigt. Und in den Ermahnungen am Schluß dieses Ab-

[1] D*EFG, d e f fügen noch eine Zeile ein: ἢ ἤδη δεδικαίωμαι; sie scheint alt zu sein, ist aber wohl sicher sekundär.

[2] καί lesen ℵ^c ABD^c E** KLP, Clem., Eus., Chrys., Theodoret, dagegen fehlt es in ℵ* D*E*FG, min.

[3] Auch hier fehlt καί in einigen Koinezeugen.

schnittes folgen ganz knappe zweigliedrige Sätzchen, die wohl durch ihre Kürze eindrucksvoll sind, aber von der großen Bewegung des vorangegangenen Abschnittes wie verlassen erscheinen.

Die nächsten Sätze führen zunächst das bereits Gesagte nach einer bestimmten Richtung weiter; daß der erste von ihnen mit einer vielleicht kaum empfundenen Ellipse des Prädikates anschließen kann, ist ein kleines Zeichen dieser sachlichen Verbindung[1]. Sie erörtern das mit den letzten Worten gesetzte Problem, welches das Verhältnis von Glaube und Erkennen, von gegenwärtigem Heilsbesitz und eschatologischer oder individueller Vollendung sei. Ist beides eines und dasselbe oder scheidet sich der Glaube von der Erkenntnis derart, daß sie, sei es jetzt, sei es einst, eine neue und ungeahnte Fülle des Heiles schenkt? Die Fragen sind eine sachlich notwendige Folgerung der vorangegangenen Darlegungen; aber sie betrachten das Problem nicht in dem ganzen Umfange seiner Möglichkeiten, sondern lehnen nur die eine Lösung ab, die schon jetzt von „Vollkommenheit" zu sprechen vermag. Sie tun auch das nicht in deutlicher Polemik, sondern nur in flüchtigen Andeutungen und enthalten statt dessen die positive Lösung des Pls. Aber diese Andeutungen genügen, um der Frage eine gewisse Aktualität zu verleihen. Und die warme Anrede „Brüder", die gleichsam selbstverständliche Fortsetzung der Gedanken in paränetischen Worten zeigt, daß das Problem der „Vollkommenheit" in Philippi erörtert worden ist. Auch der Anlaß dieser Fragestellung ist durchsichtig. Es ist das Martyrium dort, das wohl die Gemeinde als ganze belastet, aber die einen der Gemeindeglieder schwerer als die anderen, vielleicht ihre Führer vor allem betroffen hat. Diese wenigen zu Märtyrern Bestimmten scheinen sich als die „Vollkommenen" zu wissen und so sich in dem Stolz des Märtyrerbewußtseins von denen abzuheben, die nicht unmittelbar von der Verfolgung betroffen sind. Ist das richtig, so werden die mannigfaltigen Andeutungen des Briefes verständlich, daß in der Gemeinde ein Beginn von Scheidung und Unterscheidung sich bemerkbar gemacht hat; es begreifen sich die Mahnungen zur Einigkeit und gegenseitiger Liebe, daß ein jeder zu dem anderem hinaufsehen solle. Es begreift sich auch die Zartheit dieser Andeutungen und Mahnungen. Denn was in der Gemeinde vorliegt, ist nichts anderes als eine Übersteigerung der Märtyrerfreudigkeit und des Märtyrerstolzes; es besteht die Anschauung, daß das Martyrium an sich aller Gnaden und Erkenntnis Fülle, seine Träger darum „vollkommen" seien. Ihr gegenüber betont Pls. den Gedanken des notwendigen Prozesses, des „Jagens und Rennens" von einem durch Christus gesetzten Anfang zu dem von Gott bestimmten Ziele. In diesem Prozeß ist Glaube Voraussetzung und Erkenntnis die Vollendung; beide sind in ihm und durch ihn verbunden. So liegt aber hinter diesen bekenntnismäßigen Sätzen eine deutliche pädagogische Absicht; sie trägt der eigentümlichen inneren Lage zu Philippi Rechnung, die durch die äußeren Bedrückungen hervorgerufen ist.

Die Form des ersten Satzes ist sehr charakteristisch. Vier Glieder bilden ein geschlossenes rhythmisches Gefüge. In ihm erscheint kein anderes Nomen als der Eigenname Jesus Christus, der nachdrucksvoll gleichsam als Ziel und Grund des Ganzen

[1] Die Konstruktion οὐχ ὅτι, zu der ein λέγω zu ergänzen ist, ist auch im klass. Griechisch möglich (vgl. Blaß-Debr.[5] § 480 5); dort ist sie aber steigernd, hier anschließend. S. auch zu 4 12.

am Ende steht. Nur Verben finden sich, und ihre Objektlosigkeit bestätigt nur, daß die Grundrichtung die einer unabläſſigen Bewegung ist; noch ist nichts abgeschlossen, noch ist alles im Flusse.

3 12 Mit Tempora der Vergangenheit setzt diese Betrachtung ein ähnlich wie die vorangegangene große Periode.* Das erste Verbum redet von der Möglichkeit einer vergangenen Tat, und Pls. mag hier an den „Entschluß" von Damaskus gedacht haben; das zweite von einer Zuständlichkeit, die jene Tat hätte schaffen können[1]. Beides wird für die Gegenwart abgewiesen, und die Ellipse macht diese Abwehr besonders eindringlich. Nun liegt in dem Perfekt zweifellos der Ausdruck einer „Vollkommenheit", die grundsätzlich durch nichts begrenzt sein kann. Ist sie als Folge eines „Ergreifens" hingestellt, so kann dieses Ergreifen nicht das „Gläubigwerden" meinen, sondern selbst erst eine Folge dieses Gläubigwerdens sein. Es muß über den Sachverhalt des Glaubens hinausgehen, und kann dann nur mit dem Begriff des „Erkennens" identisch sein, der das geheime Thema der bisherigen Worte war[2]. Erkenntnis ist Ziel des Glaubens; Glauben wohl der von Gott geschenkte Anfang, die ersten Schritte zu diesem Ziele zu tun, aber eben nur der Anfang[3]. Von dem Wandern zum Ziel reden die beiden letzten Glieder, freilich mit ungleich intensiverem Wort, das zugleich ein Lieblingswort des Pls. und kennzeichnend für die innere Unruhe und Hast seines Lebens ist. Es ist ein „Jagen"[4], und dieses Jagen hört auch nicht in dem Martyrium auf; ja sein „Erleiden" bekundet nur die todesgespannte Sehnsucht des „Ergreifens". Das nun folgende Sätzchen ist dem Schluß von 3 11 ganz analog gestaltet; auch dieses „Ergreifen" meint das Ankommen an dem Tor der Vollendung, welches die persönliche Auferstehung ist. Wohl ist dort dieses Anlangen am Ziel stärker als ein Widerfahrnis gezeichnet, hier dagegen als das treibende Motiv eines Handelns. Aber beides widerspricht sich nicht, schon nach dem früher ausgesprochenen Satze nicht, daß alles Wirken des Gläubigen ein Wirken Gottes in ihm sei (2 13), noch weniger hier, wo ein Gefangener spricht, dem das Martyrium, sein äußeres Leiden und inneres Begnadetsein, zugleich die eigene Tat, ein Zeugen und Bekennen ist[5]. Daß dieser Satz nicht so mißverstanden werden könne, als sei Pls. mächtig, aus eigener Kraft das Ziel zu erlangen, verwehrt

---

[1] Zum Begriff der Vollkommenheit s. Reitzenstein, Hellen. Myst.-Rel.[3] 338 f. Es ist zu beachten, daß der Begriff τέλειος schon im Judentum mit dem Gedanken des Todes verbunden ist; so Sap 4 7. 13: δίκαιος δὲ ἐὰν φθάσῃ τελευτῆσαι ἐν ἀναπαύσει ἔσται ... τελειωθεὶς ἐν ὀλίγῳ ἐπλήρωσεν χρόνους μακρούς. Auch Philo, Leg. all. III 74 p. 101 M: πότε οὖν, ὦ ψυχή, μάλιστα νεκροφορεῖν σαυτὴν ὑπολήψῃ; ἀρά γε οὐχ ὅταν τελειωθῇς καὶ βραβείων καὶ στεφάνων ἀξιωθῇς; ἔσῃ γὰρ τότε φιλόθεος, οὐ φιλοσώματος.

[2] Zu λαμβάνειν und καταλαμβάνειν vgl. Posselt, Philol. Wochenschr. 1921, 433 ff.; Dibelius[2] z. St. Zahlreiche Beispiele für die Parallelität von γινώσκειν und καταλαμβάνειν bei W. Bauer, Joh.Ev.[2] zu 1 6; auch Philo, de praem. 40 p. 414 M: ἀμήχανον ὑφ' ἑτέρου θεωρεῖσθαί τινος, διότε μόνῳ θέμις αὐτῷ ὑφ' ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι

[3] Dann ist es aber auch gleichgültig, welches Objekt man gedanklich hier zu ἔλαβον oder hernach zu καταλάβω ergänze. Immer kann es nur einen Gegenstand bezeichnen, mit dem der Begriff der eschatologischen oder individuellen Vollendung gesetzt ist, sei es nun ἐξανάστασις ἐκ νεκρῶν oder was nach 12 fin. näher liegt, Χριστός

[4] διώκειν in religiösem Sinne Rm 9 30 f. 12 13 14 19 I Kor 14 1 I Thess 5 15, dann Act 22 4 I Tim 6 11 II Tim 2 22 Hebr 12 14 I Petr 3 11 (Zitat). In gleicher Bedeutung haben es schon die LXX Exod 15 9 Ps 33 14 Prov 15 9 Sir 27 8 Hos 6 4: διώξομεν τοῦ γνῶναι τὸν κύριον.

[5] Der Konj. Aor. steht in deliberativem Sinne; vgl. Blaß-Debr.[5] § 368.

zudem mit Nachdruck das letzte Glied[1]. Das Jagen nach dem Ergreifen ruht auf einem „Ergriffensein“[2].

Die Zeitformen dieser drei Verben sind sehr charakteristisch. κατελήμφθην meint ein einmaliges Geschehen der Vergangenheit, διώκω ist Form der Gegenwart, die durch nichts eingeschränkt ist, καταλάβω hat endlich einen deutlich futurischen Sinn; es zielt auf die kommende Vollendung. So sind die drei Verben zugleich verbunden und geschieden; sie bezeichnen die drei verschiedenen Stufen des Prozesses, der von dem Beginne des Glaubens zu der bleibenden Vollendung führt. Sie tragen deshalb auch an keiner Stelle einen „mystischen“ Sinn. Er wäre nur dann vorhanden, wenn dies Ergriffensein und Ergreifen in wiederholbaren Momenten zusammenfiele, die aus der Kontinuität des Daseins eben durch das Wunder dieser Koinzidenz herausgehoben und durch die zwischen ihnen liegenden Strecken eines ruhelosen „Jagens“ wieder verbunden würden. Aber Pls. kennt nirgends mystische Verzückungen als Ziele des christlichen Lebens; und wo er von ihnen spricht, da ist die Unterschiedenheit von Herr und Apostel immer festgehalten[3]. Was hier ausgesagt wird, gliedert das Leben jedes einzelnen gleichsam in drei Stadien. Das erste reicht bis zu dem καταλημφθῆναι, bis zur Tat Christi, die das zweite Stadium, ein unabläßiges διώκειν, erst möglich macht; und dieses wiederum wird beendet durch ein καταλαμβάνειν, mit dem der Übergang in das dritte Stadium gewonnen ist. Dieses ist von ewiger Dauer und nicht mehr in den Lauf der Zeit gebannt; es ruht in einem Jenseits, sei es des einzelnen Lebens oder der gesamten Geschichte.

3 13 Mit einer dringlichen Anrede wendet sich nun Pls. an die Gemeinde zu Philippi; sie ist Mahnung zum Aufmerken und Bitte zum Aufnehmen. Und das Wort „Brüder“ hat hier mehr als nur eine rein technische Bedeutung; denn im folgenden stellt sich Pls. ganz in die Reihe der Gläubigen und legt gleichsam ab, was ihn als Apostel und Märtyrer über die Märtyrer zu Philippi erhebt. So ist denn auch deutlich, daß das Ich, das so nachdrucksvoll an den Anfang gestellt ist, nicht im Sinne eines Bekenntnisses, sondern eines Beispieles gemeint ist[4]. Es läßt den Angeredeten die Freiheit der eigenen Entscheidung, aber setzt auch voraus, daß hier wie dort die gleiche Lage und Frage besteht[5]. Sie heißt bei Pls. wie der Gemeinde Martyrium; so ist denn auch das Problem von der Vollkommenheit dieser Lage entwachsen.

Dann wiederholt Pls. mit dem Tone inniger Beschwörung, durch den die folgende Paräneſe vorbereitet wird, daß er noch vor der Pforte zur Vollendung stehe. Aber ist dann nicht allen Möglichkeiten freies Spiel gegeben? Ist dann noch Martyrium „Erweis des Heiles“? Diese Wiederholung läßt wohl noch vielen Möglichkeiten Raum; aber die Situation fordert immer auch wieder die eine Entscheidung. So antwortet ein betontes „eines aber“[6] und

[1] Zu ἐφ' ᾧ = „weil“ s. Blaß-Debr.[5] § 235 2 294 4.

[2] Ähnliche Umkehrungen bei Pls. Gal. 4 9 I Kor 13 12; bei Philo, de poster. Caini 13 p. 228 M: αὐτὸς δ' οὕτως ἀπαύστως ὀρέγεται τοῦ ὁρᾶν καὶ πρὸς αὐτοῦ ὁρᾶσθαι. Corp.-Herm. 7 2 10 15 1 31; häufig in Od. Sal. z. B. 8 10–12, auch 2 4–7.

[3] Besonders deutlich II Kor 12 7 f.

[4] Die Negation lautet in BD^{c}EFGKL 47, 73, 80, 109 οὐ, dagegen in ℵAD*P u. a. οὔπω. Der sachliche Unterschied ist nicht groß; die Bezeugung bei beiden auch etwa gleich stark.

[5] λογίζεσθαι ist bei Pls. ziemlich häufig. Es bezeichnet auf den Gläubigen bezogen die unumstößliche Gewißheit der gläubigen Erkenntnis: Rm 2 3 3 28 8 18 I Kor 4 1 II Kor 11 5. Es ist also mit dem Begriff des Glaubens der andere des „Nicht-ergriffenhabens“ gesetzt.

[6] Zu ergänzen ist etwa λέγω; vgl. Blaß-Debr.[5] § 481.

kleidet diese Forderung wieder in das Beispiel der Tat, die mit den lebendigen Farben eines der Rennbahn entlehnten Bildes gemalt ist[1]. Nur ganz wenige, aber umso bezeichnendere Striche deuten es an: „Zum Ziele hinab" geht der Lauf, der eine Teil der Rennbahn liegt hinter dem Läufer. Er ist an dem Punkte angelangt, da die Rundung der Bahn wieder in die Gerade einbiegt und das Ziel sichtbar wird. Abwärts scheint der Lauf zu gehen und nur eine letzte Anstrengung es noch zu kosten, um das Ziel zu erreichen. So gilt es, das schon Geleistete zu „vergessen", wie mit neu geschöpften Kräften dem winkenden Ziele „sich entgegen zu spannen", um den Kampfpreis zu erringen. Von den Augenblicken also, da das Rennen in sein entscheidendes Stadium tritt, ist das Bild genommen. So muß denn auch in dem übertragenen Sinne das Motiv des entscheidenden Augenblicks lebendig sein. Und wo könnte es lebendiger sein als im Martyrium, das dem Gläubigen das Ende und die Vollendung unmittelbar nahe rückt? Dem Märtyrer ist das Ziel sichtbar geworden, das mit dem Anfang seines Laufes, dem Gläubigwerden gesetzt war; es ist mit dem Tode gegeben, durch den er wie von oben zu aller Freiheit und Seligkeit „gerufen wird". Und Märtyrersehnsucht und Märtyrergnade ist es, die dem an der Wende der Bahn Angelangten die Kräfte „spannt" und den eilenden Fuß bis zum Letzten beflügelt.

Liegt also auch in diesem Bilde der Gedanke des Martyriums eindeutig vor, so ist es dennoch bezeichnend, daß er durch den Begriff des „Jagens" mit der Gesamtheit des gläubigen Lebens nahe verbunden ist. Martyrium ist die gleichsam geradlinige Fortsetzung des im Glauben begonnenen Daseins; trotz aller besonderer Gnaden, die den Märtyrer überströmen, scheidet ihn kein qualitatives Andersein von den übrigen Gläubigen. Nur eine Unterscheidung besteht: der Märtyrer ist, was der Gläubige erst wird, aber auch dieses Sein ist kein endgültiges, sondern selbst noch ein Werden[2]. Was den Gläubigen und Märtyrer verbindet, ist der Begriff des Laufens; beide sind sie gleichsam in dieselbe Bahn gestellt, beide schöpfen aus der gleichen Kraft des Glaubens. Es ist derselbe Gedanke, den Pls. ein ander Mal durch das Bild eines organischen Wachstums vom Kind zum Manne ausdrückt[3]. Damit ist denn auch die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Erkennen, von Unvollkommenheit und Vollkommenheit gelöst. Hier gibt es kein Entweder-Oder, sondern beide bestehen nur in unlöslicher Wechselbeziehung. Nur eine relative Vollkommenheit und eine relative Unvollkommenheit bestehen; und sie sind möglich und notwendig durch den Gedanken des Prozesses, in dem sie immer zugleich sind, oder paulinisch gesprochen, durch den Begriff des „Jagens". Und erst jenseits dieses Lebens liegt die zeitlose Zeit, in der alles Relative niedersinkt und eine absolute Vollkommenheit erblüht.

3 14 Von diesem Ziel des Laufes spricht Pls. noch in charakteristischen Worten. Während der Gedanke des Prozesses sprachlich nur durch Verben veranschaulicht wurde, ist dieses Ziel rein durch Nomina bezeichnet; so tritt es als das in sich vollendet Ruhende dem unruhigen Drängen des Laufes auch in scharfer sprachlicher Sonderung gegenüber. Von einem Rufe Gottes weiß Pls. an manchen Orten seiner Briefe zu sprechen; er bezeichnet den göttlichen Akt, der

---

[1] Vgl. zum Bilde I Kor 9 24, dessen tertium comparationis aber anders liegt. Die Frage, ob hier das Bild von einem Wettlauf oder einer Wettfahrt genommen ist (so Bröse, Stud. u. Krit. 1920/21, 70) ist müßig.

[2] Vgl. Luthers bekanntes Wort: Ein Christ ist nicht im Wordensein, sondern im Werden; darum wer ein Christ ist, der ist kein Christ. Ähnlich schon Chrysostomos: τελείου ἐστὶν τὸ μὴ νομίζειν ἑαυτὸν τέλειον. S. Haupt z. St.

[3] Vgl. I Kor 2 6 3 1 f.

den Einzelnen zum Glauben führt[1]. Hier ist ein anderer Ruf gemeint; auch er gilt dem Einzelnen, aber dem schon gläubig Gewordenen, er ruft ihn „heim" zur ewigen Vollendung.

In solcher Fassung erscheint der Begriff nur an dieser einen neutestamentlichen Stelle. Aber ihr entspricht genau eine Fülle von Zeugnissen aus mandäischen Schriften[2], und ihnen treten andere philonische Belege zur Seite[3]. Ist aber der Begriff rein auf die individuelle Vollendung gerichtet, so wird für diese Stelle auch klar, daß im Tode der Ruf Gottes den Einzelnen trifft[4]. So ist auch hier die Situation des Martyriums klar vorausgesetzt.

Aber nicht unmittelbar durch Gott erklingt der Ruf, sondern wie die Wortstellung lehrt, „in Christo Jesu"[5]. Er ist sein Mittler; die geläufige Formel bezeichnet also hier nicht die Gemeinschaft, in der der Gläubige mit dem Herrn steht, sondern deutet die Verbindung an, durch die Christus der Vollstrecker göttlicher Taten wird[6]. So wird Christus zum Rufer und Geleiter, der die Seele des Gläubigen aus der unteren Welt in die „obere" „Heimat" zu sich zieht. Eine weit verbreitete religionsgeschichtliche Anschauung ist damit getroffen, die auf urchristlichem Boden am deutlichsten in der johanneischen Christusanschauung entfaltet ist[7]. Die Frage entsteht, weshalb Christus der Mittler des Rufes und Führer der Seelen ist; und die Antwort liegt nahe: weil er als zeitloses und gültiges Vorbild die Bahn gebrochen hat, die aus dem irdischen Dasein durch den Tod zur himmlischen Herrlichkeit führt. Diese Anschauung ist altes, nach jüdischem Erbe umgebildetes Gut des Urchristentums, wie der Christuspsalm gezeigt hat, sie ist hier bei Pls. flüchtig angedeutet und bei Johannes reich entfaltet; sie auch verleiht dem Martyrium die besonderen Gnaden, von denen in diesem Briefe so häufig die Rede ist.

3 15 Schon dieses letzte große Bild ist nicht mehr allein von der persönlichen Lage des Pls., sondern auch von der der Gläubigen zu Philippi aus gesehen. Die Anrede „Brüder" deutete das bereits an; das nun begegnende „also" macht den paradigmatischen Zweck des Bildes offenbar. Mit ihm ist die Paränese wiedergewonnen, die in 3 3 nur scheinbar verlassen, wie ein geheimer Ton alle persönlichen Bekenntnisse durchzieht. Sie bleibt nun fast ununterbrochen, aber mit wechselnden Formen erhalten. Diese ersten

---

[1] καλεῖν Rm 8 30 9 24 I Kor 1 9 7 15—24 Gal 1 6 5 8 Kol 3 15; κλῆσις Rm 11 29 I Kor 1 26 7 20 II Thess 1 11; κλητός Rm 1 6 f. 8 28 I Kor 1 2. 24. Der Begriff des „Rufes" scheint durch Dtjes. entscheidend für das Judentum geprägt zu sein; vgl. 41 9 42 6 43 1. 22 44 7 45 3 f. 48 1. 8. 12 f. 15 49 1. 6 u. ö.

[2] Vgl. die Register Lidzbarskis unter Ruf.

[3] Z. B. de plant. 23 p. 333 M: πρὸς γὰρ τὸ θεῖον ἄνω καλεῖσθαι θέμις τοὺς ὑπ' αὐτοῦ καταπνευσθέντας. Vgl. noch Hebr. 3 1.

[4] Unmittelbar analog ist der paulinischen Wendung griech. Apoc. Bar. 4 (p. 87 33 ed. James): ἐν αὐτῷ μέλλουσιν τὴν ἄνω κλῆσιν προσλαβεῖν καὶ τὴν εἰς παράδεισον εἴσοδον. Der Ausdruck gehört wohl in den Kreis der Betrachtungen, die im Spätjudentum an die Bath-Qol anknüpfen. Zahlreiche Beispiele lassen die „Stimme" im Augenblick des Todes eines Märtyrers erst hörbar werden: z. B. Berach. f. 61 b: ... Da ging (da seine Seele ausging) eine Bath-Qol aus, welche ausprach: „Heil dir, R. Aqiba, denn du bist bestimmt für das Leben der zukünftigen Welt." Mehr Beispiele bei Strack-Billerbeck zu Mt 3 17 A, I 133.*

[5] So auch Haupt, Dibelius[2]; anders B. Weiß, der es wie die griechischen Kommentatoren zu διώκω zieht.

[6] Dieses ἐν ist also instrumental, nicht lokal.

[7] Vgl. Bultmann, ZntW 1924 S. 121 ff.

paränetischen Sätze sind dadurch charakterisiert, daß sie zum ersten Male in diesem Briefe auch in der Mahnrede Mahner und Gemahnte zusammenfassen. So sondern sie sich deutlich von den mit 3_{17} beginnenden Worten, die zu dem geläufigeren „Ihr" zurückkehren, und lassen erkennen, wie mit ihnen dieser kleine Abschnitt „von der Vollkommenheit" sich rundet.

Die Sätze sind ganz knapp und prägnant und ordnen sich sichtlich zu drei rhetorischen Zweizeilern. Mit einem zunächst nicht ganz durchsichtigen Ausdruck beginnt die Mahnung. Was sachlich unter den „Vollkommenen" zu verstehen sei, ist freilich durch den bisherigen Gedankengang bestimmt; es sind die Märtyrer, wie denn der folgende Dreizeiler es ganz deutlich macht[1]. Und ihn „vollendet" zu nennen, hat auch sachlich keine Schwierigkeiten. Vollendung wie Unvollendetheit sind in dem Prozeß des Martyriums, dessen Bild der Wettlauf war, unlöslich vereint. Er selbst ist ein Werden, die Koinzidenz von Sein und Nichtsein, von Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Da aber Pls. den Begriff der Vollendung ausdrücklich für sich abgelehnt hat, so scheint hier ein in Philippi geprägtes Wort benutzt. Aber sind nun alle Gläubigen zu Philippi unter diesen „Vollkommenen" begriffen? Das Relativum läßt an eine Auswahl denken; und hernach wendet sich Pls. in 3_{17} ausdrücklich an die Gesamtheit der Brüder und unterscheidet von ihnen diejenigen, „die also wandeln". Es ist auch praktisch unmöglich, alle Gläubigen unter den „Vollkommenen" zu verstehen. Verfolgungen treffen wohl die ganze Gemeinde, aber unmittelbar kann nur eine Minderzahl, unter ihr vor allem die Führer, in Haft genommen sein. An diese einzelnen tatsächlichen Märtyrer denkt also der Relativsatz; sie haben sich als die „Vollkommenen" von der übrigen Schar der nicht unmittelbar betroffenen Gläubigen abgesondert. Sie werden in aller Zartheit, die Pls. veranlaßt, sich selbst unter diese Paräneſe zu stellen, gemahnt, gerade in ihrer Vollkommenheit ihrer Unvollkommenheit eingedenk und der Notwendigkeit bewußt zu bleiben, mit aller Anspannung „zum Ziele zu laufen". So ist es nicht zufällig, daß der Relativsatz Subjekt und Prädikat unbestimmt läßt, auch nicht, daß Pls. sich in dem „laßt uns gesinnt sein" mit einschließt. Dieses „wir" hat einen klaren sachlichen Grund: ein Märtyrer spricht zu Märtyrern.

So hat sich also in Philippi durch die Tatsache der Verfolgungen eine Unterscheidung zwischen Vollkommenen und Unvollkommenen herausgebildet. Gegen sie richtet sich Pls. aus dem gleichen Geiste, der ihn im ersten Kapitel um „der Frucht des Werkes willen" die Sehnsucht nach persönlicher Vollendung verbannen ließ. Über aller Besonderheit persönlicher Begnadung steht die lebendig in Liebe bewegte Einheit der Gemeinschaft. Dieselbe Gesinnung läßt ihn im nächsten Satze sich von den „Vollkommenen" wieder unterscheiden. Ein „ihr" löst sich heraus, und wieder kann dieses „ihr" nicht alle Gläubigen, sondern nur die Märtyrer zu Philippi meinen. Er spricht zu ihnen

[1] Wenn nach I Kor 2_6 3_1 (s. J. Weiß z. St.) die Pneumatiker τέλειοι heißen, so ist das kein Widerspruch, sondern bestätigt die Gleichung: Märtyrer = Pneumatiker. Es bleibt beachtenswert, daß auch im Joh.-Ev. der sachlich gewandte Begriff der τελειότης eine große Rolle spielt: Joh. 17_4 τὸ ἔργον τελειώσας (vgl. 4_{34} 5_{36}) und das letzte Wort am Kreuz 19_{30}: τετέλεσται. Vollends wird die Verbindung von Leiden, Tod und Vollendung im Hebr. klar; vgl. 2_{10} 5_9 7_{28} 10_{14} 11_{40} 12_{23}. Durch Leiden und Tod ist Christus der τελειωτής (12_2); vgl. Kögel, Der Begriff τελειοῦν im Hebr. (Theol. Studien M. Kähler dargebracht 35–68); Windisch, Exk. zu 5_9.

als einer, der ihnen im „Lauf zum Ziel“ schon voraus ist, der aus solchem „Vorsprung“ gerade nicht das Bewußtsein einer höheren Vollkommenheit, sondern der Unvollkommenheit und darin der bleibenden Verbundenheit mit allen Gläubigen geschöpft hat. So ist es auch nicht mehr nötig, die Vollkommenen über diese Differenz zu belehren; die Mahnung kann mit voller Gelassenheit angefügt werden, die dem Gefühle entstammt, daß alle „Vollkommenen“ in ihrem Drange zum Martyrium sich des rechten Weges wohl bewußt sind. So ist auch die „Andersheit des Denkens“ bestimmt. Sie hängt mit keiner „Irrlehre“ zusammen[1], sondern betrifft eben den Begriff der „Vollkommenheit“, den die Märtyrer zu Philippi als absolut nehmen, den Pls. relativ verstanden wissen will. Wie könnte er sie sonst auf eine „göttliche“ „Offenbarung“ verweisen? Diese einzigartige Erwartung[2], die hier mit klarer Gewißheit verkündigt wird, fließt aus dem Martyrium, das Pls. und die „Vollkommenen“ verbindet. Es ist ja der Sinn jedes Martyriums, unter den Zeichen göttlicher Offenbarung zu stehen. Sie sind an Pls. sichtbar geworden (1 13); so werden auch die Märtyrer zu Philippi, die in dem „Erweis des Heiles“ stehen, eine Offenbarung empfangen, daß die Vollkommenheit erst mit dem „Rufe von Gott“ wirklich und endgültig ist.

3 16 So wird auch der Sinn und Anschluß des letzten Zweizeilers unmittelbar deutlich. Schon die zahlreichen handschriftlichen Varianten, die mehr verschlimmern als verbessern, zeigen, wie umstritten sein Inhalt war[3]. Seine sprachliche Form ist abrupt: die Ersetzung des Imperativs durch einen Infinitiv[4], das vorangestellte „nur“, das das Bisherige für erledigt und das noch Folgende für das einzig Wesentliche erklärt, betont die Dringlichkeit der Mahnung. Und dennoch begegnet wieder ein „wir“. Es sieht über die Differenzen des „Denkens“ hinweg und legt allen Nachdruck auf die Gemeinsamkeit des „Wandelns“. Wieder ist die Mahnung in bildlicher Anschauung gegeben; aber war es vorher das eines angespannten Rennens und Jagens, so ist jetzt die drängende Unruhe verschwunden und geblieben die ruhige Stetigkeit einer Wanderung, die von allen Anfechtungen unverrückt auf das Ziel gerichtet ist. Die scheinbare Schwierigkeit des Sätzchens liegt darin, daß der Relativsatz von dem schon erreichten Punkt der Wanderung spricht, der Hauptsatz aber von dem „Gesetz, nach dem er angetreten“[5]. Sie löst sich wieder durch den Gedanken des Martyriums. Denn dieses ist in der Tat

[1] So wollte es Holsten durch eine künstliche Kombination mit dem ἕτερον εὐαγγέλιον von Gal 1 6. S. dagegen schon Haupt.

[2] ἀποκαλύπτειν braucht Pls. sonst nur von dem Inhalt des Glaubens (z. B. I Kor 2 10), von der eschatologischen Vollendung (II Thess. 2 3. 6. 8) oder von der Offenbarung an einen einzelnen Propheten (nur I Kor 14 30). Die Eigenart dieser Stelle, die Pls. als den um den Inhalt der ἀποκάλυψις Wissenden hinstellt und zugleich eine Mehrheit von Gläubigen als Empfänger voraussetzt, ist deutlich.

[3] Es lesen DEFG 23, 31, 37: τὸ αὐτὸ φρονεῖν τῷ αὐτῷ στοιχεῖν; ℵc KLP: τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι τὸ αὐτὸ φρονεῖν. Nur ℵ* AB 17 67* sah. boh. haben den kurzen Satz; die anderen Lesarten erklären sich wohl als Versuche, seine Prägnanz durch Umschreibung zu verdeutlichen. Das Wort κανόνι scheint aus Gal 6 16 eingedrungen: ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν.

[4] Zum Gebrauch des imperativischen Inf. s. Blaß-Debr.[5] § 389.

[5] Die meisten Ausleger beziehen es auf das Maß der rechten Gesinnung, wie schon die hdschrftl. Varianten zeigen, so B. Weiß, Lightfoot, Haupt. Andere auf die jeweilige „Stufe der richtigen Erkenntnis“, so Dibelius, oder auf den νόμος δικαιοσύνης, so Klöpper.

der erste Zielpunkt, zu dem die Gläubigen gelangen, die Wende der Bahn, die das letzte Ziel gleichsam vor Augen rückt. So ist ihnen mit der Erreichung dieses ersten Zieles auch das Gesetz und der Sinn dieses Weges offenbar geworden. Indem sie zur Vollendung schreiten, sind sie die „Vollendeten" und zugleich die „Nichtvollendeten"; nur die eine Aufgabe bleibt noch, nach „demselben" Gesetz der Vollendung weiter zu schreiten. Es ist nicht zufällig, daß von diesem Ziele hier geschwiegen wird. Immer bleiben zwei Möglichkeiten, die eine: „Der Herr ist nahe" (4$_5$), und die andere: „Der Tod ist nahe". Aber vor der Aufgabe des steten und unanfechtbaren Weiterwanderns ist es unwichtig geworden, auf welche Weise die Vollendung kommt, wichtig allein und gewiß, daß sie kommt.

* **4. Von den Abtrünnigen (3$_{17-21}$).***

17 Werdet alle meine Nachfolger, Brüder,
und blickt auf die, die also wandeln,
ihr habt ja uns zum Vorbild.
18 Denn viele wandeln,
von denen ich euch oft sagte,
jetzt aber sage ich's mit Tränen,
Feinde des Kreuzes Christi!
19 Ihr Ende ist Verderben,
ihr Gott ist der Bauch
und die Herrlichkeit in ihrer Schmach,
nach Irdischem trachtet ihr Sinn.
20 Denn[1] unsre Heimat ist im Himmel,
von dannen wir des Retters harren, des Herren Jesus Christus,
21 der verwandeln wird den Leib unserer Niedrigkeit,
daß er gleich werde[2] dem Leib seiner Herrlichkeit
nach seiner Gewalt und Macht,
die auch das All sich[3] unterwirft.

Von einer doppelten Gefahr hatte Pls. bisher gesprochen: Die erste äußere betraf die jüdischen Agitatoren, die die Verfolgungen über die Gemeinde gebracht hatten; sie war mit stolzer und zorniger Verachtung abgetan. Die zweite, innere, galt dem allzu ausgeprägten Märtyrerbewußtsein, das die Verfolgungen im einzelnen erzeugt hatten; sie war mit mildem Zuspruch behandelt. Jetzt ist von einer dritten, zugleich inneren und äußeren Gefahr die Rede; und die Worte bitteren Zornes und leidenschaftlicher Klage zeigen, daß sie die ernsteste unter allen ist, die der Gemeinde drohen. Welcher Art sie sein mag, kann erst später deutlich werden.

Die Form dieses Abschnittes läßt die sich steigernde innere Bewegung des Redenden deutlich erkennen. Er beginnt in anscheinend ruhigem Tone in einem dreigegliederten Satze. Aber mehr und mehr verstärkt sich die innere Erregung; immer deutlicher heben sich scharf gegliederte Zweizeiler heraus, bis am Ende dieses Abschnittes ein feierlicher Lobgesang ertönt, der mit seinem klar ausgebildeten parallelismus

---

[1] γάρ die meisten Hss. Nur d e f g m, go arm. haben δέ.

[2] Nur σύμμορφον ℵABD*FG, d e f g; dagegen fügen D^{bc}EKLP Chrys., Theodoret vor σύμμορφον ein: εἰς τὸ γενέσθαι αὐτό.

[3] αὐτῷ haben ℵ*ABD*FGKP d e g Chrys.; ἑαυτῷ ℵ^{c}D^{c}EL Theodoret.

membrorum, mit seiner feierlichen Diktion zu dem Stile eines at.lichen Psalmes sich erhebt.

3 17 Wieder begegnet eine Anrede, und sie hat auch hier ihren deutlichen sachlichen Sinn. Wenn die bisherige Mahnung sich vor allem an solche richtete, die durch das Martyrium als „Vollkommene" gezeichnet sind, so wenden sich die nächsten Sätze an alle „Brüder". In dem Dienst des gleichen Gedankens, daß nun Dinge laut werden, die alle und nicht nur einzelne angehen, steht auch das erste Wort. Sie wollen von der Gesamtheit der Gläubigen zu Philippi sprechen; „omnes una mente et uno consensu", hat Calvin es treffend erläutert[1]. Indem so wieder von Fragen der Gemeinschaft und nicht nur von Fragen eines kleinen Kreises die Rede ist, wird die an „die Vollkommenen" gerichtete Mahnung zu einer Art von Zwischenstück, von entsprechender Gewichtigkeit.

In dem Begriff des „Nachahmens"[2] ist eine eigentümliche paulinische Anschauung zusammengefaßt. Sie scheint zunächst nur den Gedanken vorauszusetzen, daß in dem Apostel die Norm sittlichen Handelns beispielhaft dargestellt sei. Aber sieht man, daß immer nur von einer Nachahmung dieses einen Apostels und nicht anderer Führer die Rede ist, daß daneben nur die Wendung „Nachahmer Gottes" begegnet, so fügt sich diesem ersten ein zweites Moment hinzu: Der Apostel ist nicht nur Repräsentant, sondern auch Mittler der Norm; und seine paradigmatische Gültigkeit gründet sich nicht allein auf ihre zeitlose Geltung, sondern ebenso auf die seiner Person. Pls. ist gleichsam die Person gewordene Gesetzlichkeit ihres Tuns. So ist ein Unterschied gesetzt zwischen dem Vorbild und den Nachahmenden; sie stehen gleichsam immer und grundsätzlich in seiner Gefolgschaft, sind und bleiben seine Lehensleute. Und dieser Unterschied kann dann nur religiös bedingt sein; denn nur in dieser Sphäre ist eine Identität von Norm und Träger der Norm möglich. Er prägt sich hier in dem Begriff des Apostolates aus; er hebt also grundsätzlich den Apostel aus der Schar der übrigen Gläubigen heraus und macht ihn, wie früher gezeigt wurde, zu dem Mittler, durch den diese allein „Zugang zu Gott" haben.

Es ist ein deutliches Zeichen für diesen Sachverhalt, daß das zweite koordinierte Sätzchen mit einem besonderen Prädikat versehen ist. Wäre Pls. und „die also Wandelnden" gleichgeordnet, so wäre es möglich gewesen, sie ihm durch eine Partizipialkonstruktion an die Seite zu stellen. Aber das neue Verbum scheidet sie von ihm; es meint das Gerichtetsein auf ein Beispiel, das ein Bruder dem andern gibt, und bleibt so in dem Kreise derer beschlossen, die durch die bleibende Distanz zur Norm des sittlichen Handelns geeint sind. „Die also wandeln", sind also gleich den Brüdern „Nachahmer" des Apostels. So begreift sich, daß in dem letzten Sätzchen Pls. noch einmal mit deutlichen Worten sich als Vorbild hinstellt. Dieser Satz begründet in absichtlich leichter

---

[1] συνμιμηταί μου ist also nicht aufzulösen in „Nachahmer mit mir". Es bliebe das Vorbild des „Nachahmens" ungenannt, und der καθώς-Satz, in dem Pls. sich als Vorbild hinstellt, wäre ein Widerspruch.

[2] μιμεῖσθαι steht nur II Thess 3 7. 9; häufiger die Aufforderung μιμηταί μου γίνεσθε o. ä. I Kor 4 16 11 1, auch I Thess 1 6 2 14. Nur Eph 5 1 heißt es: γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ. συνμιμηταί steht nur hier. In LXX steht μιμεῖσθαι nur Sap 4 2 und IV Makk 9 23 13 9 (beides sind Märtyrerstellen); außerdem Test. Asser 4 3: [ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος] μιμεῖται κύριον; Benj. 3 1 μιμούμενοι τὸν ἀγαθὸν καὶ ὅσιον ἄνδρα Ἰωσήφ; 4 1. In den Apost. Vätern steht μιμεῖσθαι nur in doppeltem Sinne: Das Vorbild ist Gott und Christus, so Diogn. X, 4–6, Ign. Eph. 1 1 10 3, Trall. 1 2, Philad. 7 2, Polyc. Phil. 8 2; oder es ist der Märtyrer: I Clem. 17 1, Ign. Rm. 6 3, Mart. Pol. 1 2 17 3 19 1.

Wendung den ganzen ausgesprochenen Gedanken der „Nachahmung“[1]. So erhalten „die also Wandelnden“ eine charakteristische Mittelstellung zwischen dem „Apostel“ und den „Brüdern“. Pls. bleibt auch ihr „Vorbild“, sie aber sind es ebenso den übrigen Gläubigen zu Philippi. Dann wird auch klar, wer unter ihnen zu verstehen ist, und weshalb das „so“ beziehungslos stehen kann. Es sind die „Vollkommenen“, die das Martyrium tragen; sie haben in ihrer Situation zugleich die Norm ihres Tuns, sie sind durch sie von den übrigen geschieden, die darum auf sie zu blicken vermögen, aber auch vor und über ihnen steht als Vorbild, das über die räumliche Ferne hinüberreicht, der Apostel. So scheint Pls. von sich allein abzulenken und betont dennoch nur um so deutlicher seine beispielhafte Stellung zu ihnen; so gibt er den Märtyrern allen Anspruch auf Vorbildlichkeit, den „Vollkommene“ zu hegen vermögen, und hält sie dennoch in deutlicher Distanz. Es ist ein lebendiges Beispiel für die kluge Zartheit, die Pls. im Verkehr mit seinen Gemeinden bekunden kann.

3 18. 19 Diese positive Mahnung zur Nachahmung ist freilich nur kurz. Um so ausführlicher und bestimmter ist die entgegengesetzte Warnung, die der nächste Satz bringt.

Er ist seiner syntaktischen Fügung nach völlig abrupt und unregelmäßig. Dem Verbum fehlt ein ergänzendes Adverbium, ohne das es unbestimmt bleibt[2]; „die Feinde usw.“ ist mit schwieriger Konstruktion in den Relativsatz eingesprengt, und der letzte Zweizeiler schwebt mit seinen beiden Gliedern völlig in der Luft. Dazu kommt, daß alle Aussagen von diesen „Feinden“ in kurzen, prädikatlosen Sätzchen stehen. So zeichnet sich in diesem gewaltsam gepreßten Satzgebilde die Erschütterung des Apostels, Ingrimm und Schmerz, lebendig ab. Wer unter den also Gezeichneten näher zu verstehen ist, ist seit alter Zeit umstritten. Die einen sehen in ihnen die gleichen Gegner, vor denen der Anfang des Kapitels warnte[3]; andere nur „Leute mit ausschweifendem Lebenswandel“[4]. Der Zusammenhang führt zu einer anderen Charakterisierung. Es ist zunächst zu beachten, daß die Warnung mit dem gleichen Wort „wandeln“ beginnt, mit dem die Märtyrer gekennzeichnet waren. So scheinen sie vor allem zu diesen in Gegensatz zu stehen. Nun betont Pls. zunächst, daß er oft von ihnen gesprochen habe. Aber der Brief deutet an keiner Stelle darauf hin, daß die Gemeinde „oft“ von denselben oder verschiedenen „Irrlehrern“ beunruhigt worden sei; vielmehr hat das Prooömium gerade für das ungestörte Wachstum der Gemeinde „vom ersten Tage an“ danken können. So hat die Häufigkeit dieser Warnung, von der wir nicht wissen, ob sie mündlich oder schriftlich vermittelt war, nicht in wiederkehrenden Vorfällen des Gemeindelebens einen Anlaß gehabt. Es muß sich also um Gefahren handeln, die mit der Existenz der Gemeinde selbst gesetzt sind, seien es Gefahren des Glaubens oder des Lebens. Sie können nicht von außen hineingetragen, sondern müssen gleichsam

[1] Denn καθώς korrespondiert nicht dem οὕτω; es müßte sonst ἔχουσι stehen. S. auch zu 2 12.

[2] περιπατεῖν steht sonst bei Pls. immer mit adverbialen oder attributiven Bestimmungen: Rm 6 4 8 1 13 13 14 15 I Kor 3 3 7 17 II Kor 4 2 5 7 10 2 f. 12 18 Gal 5 16 Kol 1 10 2 6 3 7 4 5 I Thess 2 12 4 1. 12 II Thess 3 6. 11. In dem ethischen Sinne von „Lebensführung“ entspricht es dem hebr. halakh; vgl. LXX Prov 8 20 Ekkl 11 9; vgl. auch Test. Isach. 5 8: τῇ ἁπλότητι τοῦ πατρὸς ἡμῶν περιπατεῖτε. Häufig begegnet es in den übrigen Schriften des NT wie in den Apost. Vätern (z. B. Herm. Mand. VI 1 4, Sim. IX 6 2 10 1, Barn. 10 4. 11 I Clem. 17 1, Ign. Philad. 3 3, Polyk. Phil. 5 1. 3).

[3] So Ewald, Feine, Abfassung des Phil. 26 ff.; wieder andere Judaisten, so von Theodor v. Mopsvestia, Theodoret bis Holsten, dagegen schon Haupt z. St.

[4] So von Theophylakt bis Dibelius[2]; andere verstehen es von dem heidnischen Lebenswandel, so z. B. B. Weiß.

von innen her erwachsen sein. Dann erst ist es möglich, daß Pls. früher oft gesprochen hat, weil sie gleichsam latent waren, daß er jetzt „mit Tränen" von ihnen spricht, weil die Gefahr akut geworden ist. Nun kann wiederum das Motiv der aktuellen Zuspitzung nicht in bestimmten Gegnern liegen, die als Freunde in die Gemeinde eindringen; sie können also nicht mit jüdischen Agitatoren identisch sein. Denn solchen Feinden gelten nicht die Tränen des Pls.[1]. Die schmerzliche Klage und der grimmige Zorn, der aus seinen Worten spricht, kann nur durch solche veranlaßt sein, die einst zu den Gläubigen gehörten und jetzt sie verlassen haben. Der Grund solchen Verlassens liegt dann nicht mehr fern; es sind die äußeren Nöte, die über die Gemeinde eingebrochen sind. So ergibt sich ein klares Bild: Unbeständige Elemente der Gemeinde haben sich unter dem Druck der Verfolgung von ihr und ihrem Glauben getrennt; sie sind zu „Feinden des Kreuzes Christi" geworden. Es sind also, um es mit einem technischen Wort späterer Verfolgungszeiten zu sagen, lapsi.

So begreift sich zunächst, daß Pls. von der Gefahr des Abfalls in äußerer Not „oft gesprochen hat"[2]. Diese Gefahr liegt in dem Begriff des Glaubens, welcher von Pls. so bestimmt ist, daß er zu „dem Leiden für Christus" drängt und darin zu reicherer „Frucht der Gerechtigkeit" erwächst. Es begreift sich, daß jetzt, wo die Not der Verfolgung schwer auf der Gemeinde lastet, Pls. mit Tränen von denen spricht, die dadurch zum Abfall verleitet sind. Es begreift sich vor allem das scharfe Wort: „Feinde[3] des Kreuzes Christi". In ihm mögen an sich ganz allgemeine Beziehungen beschlossen sein. Das Kreuz Christi ist ja der Inhalt des Evangeliums; auf dieses Kreuz gründet sich nach bekannten paulinischen Worten aller urchristliche Glaube[4]. Dennoch findet sich bei Pls. niemals die Wendung, daß Nichtgläubigkeit „Feindschaft" des Kreuzes Christi bedeutet. Dieses ist wohl Juden ein Ärgernis und Griechen eine Torheit, aber zu der Bitterkeit der Feindschaft ist von dort aus noch ein weiter Schritt. Nun ist es aber die Gnade des Martyriums, in „Gemeinschaft seiner Leiden" zu stehen, oder anders ausgedrückt, den Sinn des Kreuzestodes am eigenen Leibe zu erfahren. Der Märtyrer hat in strengem Sinne das Kreuz Christi auf sich genommen; diese haben es verschmäht, so sind sie seine Feinde geworden.

Damit ist zugleich der Gesichtspunkt gewonnen, unter dem die folgenden Sätzchen einen einleuchtenden Sinn empfangen. Sie sind absichtlich knapp und fast abrupt; mit ungeminderter Schroffheit prallen in ihnen tödliche Gegensätze aufeinander. Zwar könnte es zunächst scheinen, als ob hier mehr oder minder geläufige Schlagworte einer „Ketzerpolemik" regellos gehäuft seien, um den bitteren Ingrimm des Apostels zu ent-

---

[1] Dasselbe gilt von der Annahme, daß hier heidnische Gefahren gemeint seien.

[2] Pls. wendet es persönlich auf die „Vielen". Daher kommt hier vielleicht eine besondere Bedeutung für λέγειν in Betracht, nämlich „nennen"; vgl. etwa Aesch. Eumen. 48: οὗτοι γυναῖκας ἀλλὰ Γόργονας λέγω. Nach Hatzidakis, Einleitung 223 ist auf griechischen Inseln die Wendung: λέγει με = „er nennt mich" häufig. Vgl. auch P. Par. 44 5 (163 v. Chr.): ἢ (= εἰ) ἕτερον θέλεις λέγειν, λέγε, ἐγὼ γὰρ ἐνύπνια ὁρῶ πονηρά. Dann würde τοὺς ἐχθροὺς κτλ der „unter Tränen" genannte Name sein, und die Satzkonstruktion bis zu einem gewissen Grade durchsichtig und folgerichtig werden.

[3] Das Wort ἐχθρός bei Pls. wie in LXX und Koine in vielfältigen Bedeutungen. Gal. 4 16 II Thess 3 15, auch Rm 12 20 bewegt es sich in der Sphäre menschlicher Gemeinschaft; häufiger wird von „Feinden Gottes" oder Christi geredet; so Rm 5 10 11 28 I Kor 15 25 f. Kol. 1 21. Dieser Wendung steht Act 13 10 am nächsten: ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης. Der nt.liche Sprachgebrauch setzt nur den der LXX fort (vgl. dort etwa Ps. 5 9 6 7. 10 7 4—6 u. ö. von den Feinden des Frommen, Ps. 8 10 20 8 u. ö. von denen Gottes).*

[4] I Kor 1 17 f. Gal 5 11 6 12. 14 und s. oben zu 2 8; und vgl. Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Pls. 182 f.

laden. Aber allzu regelmäßig sind die drei knappen Sätzchen gebaut; ihre Subjekte nennen immer letzte Gedanken des Glaubens, ihre Prädikate immer letzte Gegensätze des Unglaubens. Da wird es bemerkenswert, welche Dreiheit von Gegensätzen hier einander gegenüber gestellt sind. Auf der Subjektseite stehen: Ende, Gott und Herrlichkeit. Wohl sind es die höchsten Ziele jedes Gläubigen; aber niemandem sind sie näher gerückt als dem Märtyrer. Das Martyrium ist zunächst selbst Zeichen des Endes, sei es des persönlichen im Tode oder des der Gemeinde bei der Parusie des Herrn. Alles Handeln des Märtyrers, sein Bewahren und Bewähren des Glaubens steht in ausgezeichnetem Sinne unter diesem Gedanken. Die Nennung Gottes scheint freilich zu allgemein, um von dem Sinn des Martyriums bestimmt zu sein; und andererseits das Prädikat „Bauch“[1] in jüdischen und außerjüdischen Religionen gebraucht, um die Hingabe an sinnliche Freuden zu geißeln. Doch finden sich, meines Wissens, keine Belege, die wie hier den höchsten religiösen und den vom ethischen Standpunkt aus niedrigsten natürlichen Begriff wie in einem Atem nennen und aufeinander beziehen. Die Verquickung des Heterogensten legt es nahe, auch hier eine besondere Färbung des Gedankens zu vermuten. Nun ist auch in dem Martyrium die Richtung und Begründung auf Gott bemerkenswert und in diesem Briefe stark hervorgehoben. Gott ist es, der dem Märtyrer durch Christus die Gnaden seiner Offenbarung im Leiden und Zeugen schenkt; er „wirket in ihnen das Wollen und Vollbringen für sein Wohlgefallen“, er beruft den einzelnen Märtyrer im Tode zu sich in seine obere Heimat. Wenn es des Gläubigen Gabe und Aufgabe ist, gleichsam auf der Wanderung zu Gott zu sein, so winkt dem Märtyrer schon das Ende seiner Fahrt; er steht in seiner unmittelbaren Nähe und unter den sichtbaren Zeichen seiner Gnade. Ganz deutlich ist der Sinn des Martyriums für das dritte Wort bestimmend: „Ruhm“. Wohl pflegt man in diesem Sätzchen unter dem Wort nur die Tat und den Gegenstand menschlichen Rühmens zu verstehen. Aber es gibt kaum eine einzige nt.liche Stelle, an der es den menschlichen Stolz auf menschliche Leistungen bezeichnete; es ist auch beachtenswert, daß gerade hier die syntaktische Konstruktion nicht unmittelbar fortgesetzt wird, und ein persönliches Fürwort nur dem Worte „Schmach“ beigegeben ist. So steht „Ruhm“ in bewußter Isolierung und will deshalb in dem strengen religiösen Sinne genommen sein wie das Wort „Gott“, zu dem es parallel steht. Es ist also das letzte Ziel alles Glaubens, die jenseitige und ewige Herrlichkeit. Sie ist wohl der schmerzlich ersehnte Gegenstand alles Glaubens und Hoffens; aber sie steht auch, solange der Einzelne an „den Leib der Niedrigkeit“ gefesselt ist und die Gemeinde dem Kommen des Herrn entgegenharrt, in dunkler Ferne. Wiederum gilt es von dem Märtyrer, daß sie ihm so nahe gerückt ist wie nur einem, der noch in Zeit und Raum atmet. Sein Leiden und sein Tod ist ja der unmittelbare Weg zu der letzten Verklärung und Verbunden-

---

[1] Das Wort „Bauch“ scheint auf griechischem und römischem Boden zu einem geflügelten Worte für ungehemmte sinnliche Begierden geworden zu sein. Schon Grotius zitiert Homer Od. 17 286 f.:

γαστέρα δ' οὔπως ἐστὶν ἀποκρύψαι μεμαυῖαν
οὐλομένην, ἣ πολλὰ κακ' ἀνθρώποισι δίδωσιν

ähnlich Euripides, Kykl. 334 f.:

ἀγὼ οὔτινι θύω πλὴν ἐμοί, θεοῖσι δ' οὔ
καὶ τῇ μεγίστῃ γαστρὶ τῇδε δαιμόνων

Athenaeus III c 97 c spricht von κοιλιοδαίμονες, ebenso Eupolis, κόλακ. Fragm. 172 Kock; Pj.-Menander Nr. 18 prägt das Wort von dem qui voluptatem suam et ventrem secutus sit. Häufig dann bei Philo, de spec. leg. 1 286 p. 242 M. 148 p. 235 M, Quaest. in Gen. IV 191. Alle solche Worte (mehr bei Wettstein z. St.) erreichen nicht die Schärfe des paulinischen Ausdrucks. Vgl. auch Aristeas 140: „Darum nennen sie uns ... „Gottesmenschen“, ein Name, der den übrigen nicht zukommt, sondern nur dem, der den wahren Gott verehrt: sie sind vielmehr Menschen der Speise, des Trankes und der Kleidung“; und den rabbinischen Ausdruck „Genußmenschen“ (Beispiele bei Strack-Billerbeck III 622).

heit „mit Christus", die allen Ruhmes Fülle ist. So scheinen diese drei Worte, in dem was sie allgemein sagen, noch mehr in dem was sie nicht sagen, aus dem Geist des Martyriums gesprochen.

Dieser Sinn wird noch deutlicher durch eine Betrachtung der gegensätzlichen drei Begriffe, die ihnen Wort für Wort entsprechen. Das Wort „Verderben" enthält bei Pls. immer das endgültige Urteil über die Ungläubigkeit des Einzelnen; wie sein Gegensatz „Heil" oder „Ruhm" trägt es also eindeutig eschatologischen Sinn[1]. Diese kategorische Bestimmtheit des Ausdrucks macht es schwierig, an Christen zu denken, die sich sinnlichen Ausschweifungen ergeben haben. Wo Pls. sie wie in I Kor 6 zu rügen hat, fehlen bezeichnender Weise solche endgültigen Urteile. So muß auch hier der Zorn des Apostels tiefere Gründe haben; und sie werden klar, wenn nach einem früheren Wort die Verfolger der Gemeinde in diesem ihren Tun „den Erweis des Verderbens" in den Händen halten. Die Gesinnung des Gläubigen, die das Martyrium verschmäht, ist der des Nichtgläubigen gleich, die das Martyrium verhängt; dieser ist „Widersacher", jener „Feind des Kreuzes Christi". Auch das nächste Wort ordnet sich dieser Bedeutung willkommen ein. Denn „Bauch" ist nach geläufigem Sprachgebrauch zunächst nichts anderes als der Sitz des animalischen Lebens und darum synonym für „Leib" überhaupt[2]; es gibt in den LXX wie im NT keine Stelle, an der das Wort für sich schlechthin Unwertiges bezeichnen könnte[3], und wo es in solcher Deutung in außerbiblischen Zeugnissen begegnet, da ist sie durch charakteristische Zusätze erst möglich geworden. So besteht zunächst keine andere Möglichkeit als die, den „Bauch" als Träger naturhaften Daseins zu fassen. Wohl kann unter bestimmten Gesichtspunkten dieser naturhafte Wert zu einem Unwert werden. Die Wahl gerade dieses Wortes ist an dieser Stelle zweifellos von solchen Gesichtspunkten bestimmt, und in dem letzten Partizipium brechen sie deutlich hervor. Aber gerade dann ist es auch verwehrt, hier die Charakteristik eines sittlich ausschweifenden Lebenswandels zu suchen und zu finden. Vielmehr liegt in dieser Wendung jetzt die klare Bestimmung, daß diesen „Feinden des Kreuzes Christi" nicht Gottes Sache, sondern ihres Leibes Leben der höchste Gesichtspunkt ihres Handelns ist. Es ist der Stolz des Märtyrers, daß „an seinem Leibe Christus verherrlicht werde"; es ist die Schande derer, die das Martyrium verschmähen, daß ihnen ihr „Leib" höher steht als Gott[4]. So ist ihr Gott ihnen der Leib geworden; und sie sind deutlich genug als lapsi gekennzeichnet.

Vollends wird in der letzten Wendung diese Charakteristik deutlich[5]. Denn „Schmach oder Schande" ist der genaue Gegensatz zu der göttlichen Herrlichkeit, die dem Märtyrer bestimmt ist; von diesem Wort aus, das das feste Kriterium gibt, ist

---

[1] S. oben zu 1 28.

[2] Beispiele sind a) für die Bedeutung „Mutterleib" Mt 19 12 Lk 1 15. 41 f. 44 2 21 11 27 23 29 Joh 3 4 Act 3 2 14 8 Gal 1 15; aus LXX Gen 25 23 Dt 28 4. 11 Jud 16 17 u. ö., dann Epikt. II 16 43, III 22 74; Test. Naphth. 1 7; b) für die Bedeutung „Geschlechts- und Verdauungsapparat" Mt 12 40 15 17 Lk 15 16 I Kor 6 13 Apok 10 9 f.; aus LXX II Kg 7 12 Sir 23 6; aus der Koine P. Magd 33 4 (221 v. Chr.), P. Par. 18 13; Syll. 803 38 (III v. Chr.) u. a. Bezeichnend ist, daß κοιλία auch den innersten Sitz menschlichen Lebens bedeuten kann: Hiob 15 35 Prov 18 20 20 27 Sir 19 12 51 21. So steht es als Wechselwort zu καρδία: Apok 10 9 A Hab 3 16 Ps 39 8; Test. Naphth. 2 8: καρδίαν εἰς φρόνησιν κοιλίαν εἰς διάκρισιν, oder für σπλάγχνα Ps. Sal. 2 15.

[3] Rm 16 18 enthält das gleiche Problem wie unsere Stelle; kann also zur Erklärung nicht herangezogen werden.

[4] Schön sagt Bengel: Istorum venter nitet: nostrum corpus atteritur. Utrumque schema commutabitur.

[5] Ein ähnlicher Gegensatz ist auch sonst häufig; z. B. Polyb. XV, 23 5: ἐφ' οἷς ἐχρῆν αἰσχύνεσθαι καθ' ὑπερβολήν, ἐπὶ τούτοις ὡς καλοῖς σεμνύεσθαι καὶ μεγαλαυχεῖν Näher liegt noch Prov. 26 11: ἔστιν αἰσχύνη ἐπάγουσα ἁμαρτίαν, καὶ ἔστιν αἰσχύνη δόξα καὶ χάρις. Ebenso Sir 4 21. Ähnlich P. Chag. 2 f. 77c 23: „Wer seine Ehre in der Schande seines Nächsten sucht, der hat keinen Teil an der zukünftigen Welt."

nicht mehr die Alternative: sittlich oder unsittlich, rühmens- oder tadelnswert zu stellen — sie setzt den Bestand des irdischen Lebens in Zeit und Raum voraus — sondern die andere: Leben mit Christus oder Leben im Leibe, in Herrlichkeit oder in Schande[1]. Diese lapsi haben nicht ihr Leib und Leben in den Dienst Christi gestellt; so haben sie „Ruhm" verworfen und sind „zu Schanden" geworden. Nun liegt „der Ruhm" — das Wort ist mit bitterem Sarkasmus gesetzt — in ihrer „Schmach".

Erst in solchem Verständnis wird die Anfügung des Partizipiums begreiflich, das sonst unerträglich nachschleppt, und es bestätigt wiederum die Richtigkeit des gefundenen Sinnes. Denn alle Relativsätze sind in höhnischer Ironie gehalten; sie sprechen scheinbar von den letzten Werten des Martyriums und meinen den völligen Unwert, in den diese lapsi sich gestürzt haben. Diese Partizipialwendung spricht mit klarem Wort das vernichtende Urteil wie zu Anfang der Ausdruck „Feinde des Kreuzes Christi". Und wieder redet es nicht von der Verworfenheit bestimmter sittlicher Handlungen, sondern von irdischer Gesinnung überhaupt. Es meint alles Hängen an irdischem Wesen; und sein Gegensatz ist das Gerichtet- und Begründetsein auf das „Himmlische". Die Gegenüberstellung ist auch im 4. Evangelium deutlich bezeugt; sie ist nicht mehr ethisch, sondern religiös metaphysisch bestimmt[2]. Dann handelt es sich aber auch hier nicht um die Verurteilung ethisch minderwertiger Christen, sondern um solche, die in der durch den Glauben bewirkten Scheidung von „Irdischem und Himmlischem" sich auf die Seite des Irdischen gestellt haben. Sie sind keine Gläubigen mehr und müssen doch Gläubige gewesen sein; so sind es die Mitläufer, die in friedlicher Zeit zu der Gemeinde gehalten haben und in der Stunde der Not abgefallen sind. Darum spricht Pls. jetzt „unter Tränen von ihnen".

3 20 So erklären sich alle diese Wendungen, die in ihrer Allgemeinheit auf keine Gruppe der sonst bekannten Gegner des Pls. passen, die zudem alle nur an dieser Stelle begegnen, eindeutig aus der Einzigartigkeit der Situation, in der Pls. und die Gemeinde zu Philippi gleicher Weise stehen. Auch der nächste Satz bestätigt noch dieses Verständnis. Denn er spricht von dem „Himmlischen", das in unüberbrückbarem Gegensatz zum Irdischen steht. Darum sind auch die also Gesinnten den irdisch Gesinnten völlig entgegengesetzt, und auch nicht der Schatten einer Gemeinsamkeit kann die einen mit den andern verbinden. Darum steht auch ein „unser" mit aller Schärfe voran[3]; es hat nur in dem „wir" von 3 3 ein Analogon, das umso bemerkenswerter ist, als die Betonung des „wir" bisher in diesem Briefe selten genug war. Deutet es dort den Gegensatz zu den außerhalb der Gemeinde stehenden Verfolgern an, so darf man auch hier vermuten, daß es einen ähnlichen Gegensatz meint; und in der Tat sind es die lapsi, die sich durch die Flucht vor dem Martyrium außerhalb der Gemeinde gestellt haben.

Nicht nur an den ersten Worten wird der schneidende Gegensatz erkennbar. War bisher in abrupten Sätzchen gesprochen, die regel- und prädikatlos aneinandergereiht schienen, so begegnen hier seltene und feierlich klingende Verben, reiche Attribute und sorgfältige syntaktische Über- und Unterordnung. Der at.liche Parallelismus der Glieder ist bis in Einzelheiten durchgeführt, die drei-

[1] Es ist zu erinnern, daß schon im AT Bewährung des Glaubens im Leiden „οὐκ αἰσχύνεσθαι" heißt (s. zu 1 18) und Pls. der Zuversicht ist: ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι (1 18). Wie dort αἰσχύνεσθαι und μεγαλύνεσθαι sich gegenübertreten, so hier αἰσχύνη und δόξα.

[2] Vgl. Kol 3 2, auch Rm 8 5, besonders Joh 3 12. Weitere Beispiele sind Sap 9 16; Ign. Eph. 13 2, Trall. 5 2 9 1, Polyk. Phil. 2 1; auch Philo, Leg. alleg. III 168 p. 120 M. Paris. Zauberpapyrus 3043; vgl. auch die Naassenerpredigt (Hipp. Elench. V 8 42—44 und Reitzenstein, Poimandres 28 S. 96).

[3] Vgl. Blaß-Debr.[5] § 284 2.

fachen Bekenntnisworte: Kyrios Jesus Christos tauchen auf, und in der grenzenlosen Weite der eschatologischen Vollendung münden die hymnisch beschwingten Worte und Gedanken. Das erste Dykolon steht ganz unter der Herrschaft des „wir"; im zweiten sind diese „wir" zum Objekt geworden, und die erhoffte Tat Christi steht im Mittelpunkt. Im dritten ist auch das letzte Zeichen des „wir" verschwunden, und Christus in der Macht seiner weltüberwindenden Größe gezeichnet.

Eine Fülle seltener oder einzigartiger Worte begegnet in diesem kleinen sechszeiligen Hymnus.

Das erste bezeichnet sowohl die geschichtliche Organisation einer Gemeinschaft in Zeit und Raum, wie ihre Norm, wie endlich das Handeln des Einzelnen gemäß dieser Norm[1]. Welche dieser formalen Bedeutungen hier gemeint ist, wird nicht von vornherein deutlich; wohl aber dieses, daß der Inhalt des Wortes von Zeit und Raum völlig fern und in ein Jenseits gerückt ist, in dem zwischen Norm und ihrer äußeren Gestaltung in Institutionen oder ihrer Darstellung durch das Handeln des Einzelnen nicht mehr unterschieden werden kann. „Der Himmel" wird hier also zur Heimat der Seelen, vor der die Erde als Bezirk des Gottlosen versinkt; und damit die Gläubigen zu „Pilgrimen" auf Erden, die nach ihrer himmlischen Heimat wallen[2].

Vielleicht ist es möglich, diesen sachlichen und durchaus genügenden Sinn von πολίτευμα geschichtlich noch etwas näher zu bestimmen. πολίτευμα bezeichnet bisweilen eine Kolonie von Ausländern, deren Verfassung der heimischen Mutterstadt oder dem Vaterlande nachgebildet ist[3]. Aber hier wäre eben diese heimische und vorbildliche Gemeinschaft durch πολίτευμα bezeichnet, und nur eine ganz lose und abgeleitete Beziehung führt zu dieser technischen Bedeutung hinüber. Näher liegt es schon, an den Gegensatz zu einem irdischen Staat — und das wäre hier das römische Imperium — zu denken. Denn Verfolgungen um des Glaubens willen waren rechtlich zumeist Strafen für ein crimen laesae majestatis; und es ist gerade aus Makedonien bekannt, daß in Thessalonich Juden einen Aufruhr gegen die Predigt des Pls. dadurch entfachten, daß sie vor dem Magistrat der Stadt die Anklage erhoben: Diese alle handeln wider die Erlasse des Kaisers (Act. 17 7). So wäre hier der spätere weltgeschichtliche Gegensatz von civitas dei und civitas terrena, welche durch den römischen Staat dargestellt wird, andeutend vorweggenommen. Die Möglichkeit, in dieser Weise bestimmter zu interpretieren, ist wohl vorhanden; aber sie ist auch nicht mehr als eine Möglichkeit[4]. Aus dem Gegensatz zu den „irdisch Gesinnten" scheint das Wort πολίτευμα noch eine letzte Färbung zu gewinnen. Wie jener von einer menschlichen Haltung spricht, so scheint auch dieses Wort den Sinn von Lebensführung

---

[1] Vgl. SyII.[3] 543 6 (219 v. Chr.): ἀξίους τοῦ παρ' ὑμῖν πολιτεύματος; ebd. 32 von Staaten, ὧν καὶ οἱ Ῥωμαῖοι εἰσιν οἳ καὶ τοὺς οἰκέτας ὅταν ἐλευθερώσωσιν προσδεχόμενοι εἰς τὸ πολίτευμα. Ferner das Dekret der jüd. Gemeinde zu Berenike CIG III 5361 (13 v. Chr.): ἔδοξε τοῖς ἄρχουσι καὶ τῷ πολιτεύματι τῶν ἐν Βερενίκῃ Ἰουδαίων; ähnlich Aristeas 310, OGIS 658 3 (3 v. Chr.). Vgl. noch SyII.[2] 472 7 (I v. Chr.)[3] 383 3 (333/2 v. Chr.) OGIS 192 5; Hicks, Classic. Review I 6; CIG III 5866[c] add.; P. Tebt. I 32 9 (145 v. Chr.?). In LXX begegnet πολίτευμα nur II Makk 12 7. Vgl. jetzt W. Ruppel, Der Begriff πολίτευμα Philologus 1927, Heft 3.

[2] Ähnlich schon Philo, de confus. ling. 77 f. p. 416 M: αἱ γὰρ . . ψυχαὶ στέλλονται μὲν ἀποικίαν οὐδέποτε τὴν ἐξ οὐρανοῦ, εἰώθασι δὲ ἕνεκα τοῦ φιλοθεάμονος . . εἰς τὴν περίγειον φύσιν ἀποδημεῖν. ἐπειδὰν οὖν ἐνδιατρίψασαι σώμασι τὰ αἰσθητὰ καὶ θνητὰ δι' αὐτῶν πάντα κατίδωσιν, ἐπανέρχονται ἐκεῖσε πάλιν, ὅθεν ὡρμήθησαν τὸ πρῶτον. πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χῶρον ἐν ᾧ πολιτεύονται, ξένην δὲ τὸν περίγειον ἐν ᾧ παρῴκησαν νομίζουσαι.

[3] S. außer den Beispielen in Anm. 1 noch Rév. archéol. 1898 II 110, 1899 II 42 ff. und vgl. ebendort 1904 II 6, Arch. f. Papyr. III 130, V 107, Dibelius[2] z. St.

[4] Vgl. Lohmeyer, Christuskult und Kaiserkult 38; die Vermutung ist dort allzu bestimmt ausgesprochen.

enthalten zu müssen; es würde dann die Norm der Gemeinschaft und den ihr entsprechenden „Wandel" bedeuten. Vielleicht schwingt der Sinn, der schon in der allgemeinen Bedeutung von πολίτευμα gelegen ist, auch an dieser Stelle mit. Aber der vorherrschende ist wohl der von „Heimat"; es wäre sonst kaum möglich, daß mit einem ἐξ οὗ der Nebensatz eingeleitet wird. Denn dieses kann sich nicht auf οὐρανοῖς beziehen, noch hier die Funktion einer Konjunktion übernehmen, sondern weist auf πολίτευμα zurück und sichert so diesem eine gleichsam lokale Bedeutung[1]. Vielleicht ist der Gegensatz, der so zu der „irdischen Gesinnung" entsteht, nicht ganz unbeabsichtigt. Dort eine schlechte Subjektivität, hier die befreiende Objektivität einer religiösen „Heimat im Himmel". Damit aber gewinnt dieser Gegensatz noch tiefere Bedeutung. Wo in „irdischer Gesinnung" das Martyrium verschmäht wird, da ist wohl das eine und nächste Ziel erreicht, daß das „irdische" Leben des Einzelnen gesichert ist. Aber mit dieser Behauptung des nackten Ich ist auch die Unmöglichkeit gesetzt, zu der Gültigkeit eines wahren Selbst, die nur in und durch Gemeinschaft möglich ist, zu gelangen. In dem Gegensatz, den Pls. aufrichtet, ist nicht mehr ein „wir" Subjekt; der Begriff der Gemeinschaft dominiert durchaus, und sein Dasein wird mit dem feierlichen Worte ὑπάρχει umschrieben, das etwa unserem „wesen" entspricht. Für den Glauben ist der Begriff des „Einzel-Ichs" grundsätzlich aufgehoben, und aus den Gnaden der „himmlischen Gemeinschaft" empfängt er erst das Recht und die Wirklichkeit seiner Existenz. So ist der Gläubige Bürger dieses himmlischen Reiches und ist es auch noch nicht; aber dieses Noch-nicht sein ist allein durch die geschichtliche und naturhafte Zugehörigkeit zu einem Jetzt und Hier bestimmt, welche für das Sein des Gläubigen und besonders des Märtyrers in wesenlosem Scheine liegt.

Zahlreiche Zeugnisse der hellenistischen Welt haben damals einen ähnlichen Gegensatz zwischen himmlischer Heimat und irdischer Fremde gekannt. Fast immer ist in ihnen auch der Begriff des einzelnen zur Heimat aufsteigenden Ichs festgehalten, der hier so stark zurückgedrängt ist[2]. Keinem aber von ihnen ist die Fortsetzung möglich, die Pls. hier anfügt: sie spricht von einer „Verwandlung" und zugleich von einem Bleiben des „Leibes". In ihr wird die Möglichkeit aufgezeigt, den unüberbrückbaren Gegensatz von Himmel und Erde dennoch zu überbrücken und dem Ich des Gläubigen durch Einordnung in das himmlische Reich eine wahre Existenz zu geben. Nicht unmittelbar durch den Tod wird die Seele des Einzelnen von den Fesseln der Erde befreit, welcher selbst immer ein naturhaftes Geschehen bleibt, und nicht durch eigene Tat kann sie sich zu jenen himmlischen Höhen aufschwingen, sondern nur ein Wunder überbrückt die Kluft; es ist das „Kommen des Herrn", mit dem aller religiös-metaphysische Widerstreit ein Ende hat.

Jedes Wort dieser Zeile ist von dieser Erwartung erfüllt. Darum das Wort ἀπεκδέχεσθαι, das bei Pls. sich immer auf die letzte Vollendung bezieht[3]; darum das steigernde καί, der feierliche dreifache Name: κύριος Ἰησοῦς Χριστός, der die Gewähr für die Erfüllung aller Sehnsucht gibt, darum endlich die letzte Bezeichnung: σωτήρ[4].

---

[1] Ebenso Bengel, Hofmann, Lipsius, Holsten u. a. Als Ersatz einer Konjunktion ist ἐξ οὗ m. W. nicht bezeugt, wohl ἐφ' ᾧ u. a. S. zu 3 12.

[2] Beispiele bei Bousset, Himmelfahrt der Seele AR IV 1ff.; R. Holland, Zur Typik der Himmelsfahrt AR 1925, 207–220. S. auch oben Philo, de confus. ling. 77 f.; ferner de somn. I 256 p. 658 M u. ö. Vgl. auch Liechtenhahn, Die göttliche Vorherbestimmung bei Pls. 114.

[3] Rm 8 19. 23 I Kor 1 7 Gal 5 5; auch Hebr 9 28.

[4] Vgl. zu dem Begriff: Wendland, ZntW. 5 (1904) 335 ff.; Lietzmann, Der Weltheiland; Dibelius zu II Tim 1 10; W. Otto, Augustus Soter in Hermes 45 (1916) 448 ff. D. Magie, de .. voc. sollemnibus (Leipz. 1905) 67 f.; Norden, Geburt des Kindes, passim. Wichtiger als die römisch-griechischen Beispiele sind die orientalischen und

Es ist ein Wort religiöser Sehnsucht fast aus allen Religionen und Ländern jener Zeit, im Orient wie Okzident gleich heimisch. Wenn Pls. es nur an dieser Stelle verwendet, so scheint daraus hervorzugehen, daß es für ihn nicht geprägte Formel mit festem Sinn, sondern von eigentümlicher Bedeutung ist, die aus dem Zusammenhang sich ergeben muß. Nun steht hier das Wort unmittelbar ohne jede nähere Bestimmung: weder von unserem Retter ist die Rede noch von einem Retter der Welt, wie es vor allem in dem Kaiserkult zu reden üblich war. So scheint auch ein bewußter Gegensatz gegen solche und andere Errettererwartungen nicht vorzuliegen, sondern nur jener allgemeine und bestimmte Sinn gegeben, aus dem auch σωτηρία Inbegriff des eschatologischen Heils und σώζειν Inbegriff der eschatologischen Tat Gottes oder Christi ist. Retter ist dann nach dem Zusammenhang Christus, weil er die Gläubigen aus dem Gegensatze von Himmel und Erde befreit und sie zu seiner himmlischen Heimat führt. In solcher Bestimmung aber gehört das Wort nicht in den Kreis hellenistischer Ehrenprädikate, die Fürsten und Götter schmücken, sondern wie sich gleich zeigen wird, in den Rahmen einer vorderorientalischen Erlöservorstellung.

3 21 Die Allgemeinheit des beziehungslosen „Retter" wird alsbald durch den folgenden Relativsatz näher bestimmt, der in strenger Korrespondenz der ersten zur zweiten Zeile gebaut ist[1]. Es ist wichtig zu sehen, wovon Pls. hier nicht spricht. Er erwähnt nicht die „Errettung von dem kommenden Zorn", nichts von Auferstehung und Gericht, nichts von dem Schicksal aller Gläubigen; auch von dem Lose der Welt wird in dem letzten Zweizeiler nur gesprochen im Sinne seiner Möglichkeit. Was Christus allein wirkt, ist die Veränderung „des Leibes". Es mag zufällig sein oder auf dem Zwang rhythmischer Korrespondenz beruhen, daß hier von „Leib" im Singular die Rede ist. Aber wenn es auch das erste Mal gewiß kollektiv zu nehmen ist, so steht doch nicht das Schicksal des Glaubens und der Gemeinde zur Rede, sondern das des einzelnen Gläubigen. Und ihn erwartet kein Gericht, sondern nur die „Verklärung des Leibes der Erniedrigung". So ist also der Gläubige schon der religiösen Vollendung gewiß; und die Tat Christi bedeutet für ihn nur das Ablegen des irdischen und das Anziehen des himmlischen Gewandes. Dann aber handelt es sich auch nicht um die Vollendung der Gemeinde in eschatologischer Zeit, sondern um die des Märtyrers im Tode. Wie dieses Kommen Christi zu dem Märtyrer gedacht worden ist, deutet in schönem Bilde das Stephanus-Kapitel der Apostelgeschichte an. Der Sterbende sieht den Himmel offen und Jesus nicht etwa sitzen, sondern stehen zur Rechten Gottes, wie bereit, ihm entgegen zu gehen und ihn „heim zu geleiten". Aus solcher Vorstellung gewinnt auch diese Stelle erst klaren Sinn: Es ist die Todessehnsucht des Märtyrers, die in ihr sich ausspricht, wie sie ähnlich im ersten Kapitel ausgesprochen war. So begreift sich auch die Einzigartigkeit des Wortes σωτήρ. Nicht von der allgemeinen eschatologischen Erwartung spricht

---

jüdischen z. B. Pſ. Sal. 17. 18; Test. Lev. 2; Jud. 24; äth. Hen. 48 u. a. m., die rabbinischen bei Strack-Billerbeck I 67–74, die Zeugnisse der Od. Sal. (5 11 7 16 8 22 9 4 u. ö.), der mand. Schriften (vgl. Lidzbarkis Register, s. v). Der Begriff bedürfte einer neuen Untersuchung; vgl. Bultmann, ZntW 1925, 100 f.; W. Bauer, Joh.-Ev.[2] zu 4 42 (dort weitere Literatur); Lohmeyer, Offb. Joh. S. 191 f.; Reitzenstein-H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus, passim.

[1] Dem σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν entspricht das σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ; σύμμορφον, das sachlich schon in μετασχηματίσει enthalten ist, scheint nur gesetzt, um diesem zu korrespondieren.

das Wort, sondern von der besonderen Hoffnung, die dem in Leiden Bewährten erblüht.

Mit diesen Gedanken ist dann eine weit verbreitete Anschauung berührt, die in den salomonischen Oden und mandäischen Quellen offen bezeugt, in den johanneischen dunkel angedeutet ist. Von ihr ist hier nur das letzte Stück des Dramas berührt, das spielend zwischen Gott und Welt, die Geschichte und das Wesen des Erlösers zeichnet[1]. Der nach dunklem Erdengang zu göttlicher Glorie Aufgestiegene holt die Gläubigen, die ihm während ihres Lebens bis in den Tod nachfolgten, im Tode zu sich, geleitet sie sicher zu himmlischen Höhen und schenkt ihnen die Lichtgestalt, die die Bewohner des Himmels tragen. Daß diese Vorstellung Zug für Zug dem Inhalt der paulinischen Worte entspricht, ist unmittelbar einleuchtend. Wichtig ist vor allem das Motiv der Verwandlung des Leibes. Wenn es hier als die einzig bedeutungsvolle Tat des „Erlösers" erscheint, so ist darin vorausgesetzt, daß die religiöse Bestimmung des Gläubigen zeitlos gültig schon getroffen ist. Und sie kann dann allein in dem Gläubigwerden getroffen sein; dieses bedeutet die Zuordnung des Einzelnen zu der „himmlischen Heimat" und damit die Scheidung von Himmlischem und Irdischem, von „Leben" und Tod, von Gott und Welt. „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet" (Joh 3 18)[2]. Aber dieser Glaube bedeutet zugleich die Notwendigkeit, auf Erden und im Leibe zu verweilen, er bedeutet darin „das Fernsein von dem Herrn" (II Kor 5 6). So bedarf es zur völligen Vereinigung mit dem Herrn noch der Beseitigung dieses irdischen Leibes. Er ist in deutlich semitisierender Wendung „Leib unserer Niedrigkeit" genannt. Das Wort ist seltsam genug. Wäre in „Niedrigkeit" noch der ursprüngliche Verbalbegriff lebendig[3], so wäre der Gedanke an ein seelenhaftes Etwas notwendig, das einst göttlich war, jetzt im Leibe erniedrigt wurde, um nun zugleich mit dem Leibe befreit in göttlicher Glorie zu erstehen. Es würde eine Seelenanschauung vorliegen, deren Schicksal eine Nachbildung des Schicksals des urzeitlichen und urmenschlichen Erlösers wäre. So verführerisch auch solche Deutung sein mag, so ist sie hier dennoch abzulehnen. Denn das Wort bezeichnet in LXX und NT. nur mehr eine gegebene Zuständlichkeit und läßt die Frage ganz offen, wodurch sie bewirkt sei. Es determiniert also den „Leib" als einen „Leib der Niedrigkeit". Diese Niedrigkeit ist freilich kein ethischer oder naturhafter, sondern ein metaphysischer Begriff. Er erklärt sich aus dem Gegensatz, in dem das Reich der Glorie seiner Substanzialität nach zu dem Reich der Erde, d. i. eben der Niedrigkeit, steht. In seinem ursprünglichen Sinn scheint das Wort kaum mehr empfunden. Denn „niedrig" kann der Leib nur im Gegensatz zu einem „hohen" sein, und Glorie würde eher den gegensätzlichen Begriff der „Schande" hervorrufen. Das Wort trägt also wohl, wie das ähnliche Gegensatzpaar von Unterem und Oberem, die Spuren einer Raummetaphysik, die in dem Hauptsatz: „Unsere Heimat ist im Himmel" deutlich ausgesprochen war. Von diesem „Leibe der Niedrigkeit" heißt es, daß der Erlöser ihn „verwandeln werde". Das Wort erhellt mit plötzlichem Licht den geschichtlichen Hintergrund dieser Gedankenreihe. Denn weshalb ist eine Verwandlung des „Niedrigen" notwendig, weshalb befreit nicht die Vernichtung des Leibes die Seele oder den Geist zu körperlich unbeschwertem Dasein? Wohl ist es die oft ausgesprochene hellenistische Hoffnung, daß der Tod die Seele in alle Freiheit führt und sie der ursprünglichen Reinheit und Höhe ihres Daseins wiedergibt. Aber sie ist auch an den Begriff der göttlichen Substanzialität der Seele gebunden. Und

[1] Beispiele bei W. Bauer[2] zu Joh 3 16 Ext.

[2] Vgl. die Beispiele bei W. Bauer[2] z. St.

[3] ταπείνωσις ist in LXX häufig, z. B.: Ps 9 13 21 21 24 18 30 7 89 3 118 50 92: τότε ἂν ἀπωλόμην ἐν τῇ ταπεινώσει μου; 135 23 Prov 16 19 Sir 2 4 f. 11 12 20 11 Jes 40 2 53 8: ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη u. ö. Ferner Ps. Sal. 2 39 Test. Rub. 6 10 Jud. 19 2 Gad. 5 3 Jos. 10 2 u. ö. Aber in allen Beispielen ist die „Niedrigkeit" auf Gesinnung und Lebenshaltung bezogen, niemals auf das σῶμα im Sinne der naturhaften Bestimmtheit des Menschen. S. weiter im Text.

es ist die Eigentümlichkeit urchristlicher und weithin jüdischer Betrachtung, daß sie diesen substanzialen Seelenbegriff nicht kennt. Das in aller Verwandlung Beharrende ist, kurz gesagt, der Glaube, ist die religiöse Tat. Wie in dem Christuspsalm (2 6—11) nicht das alle drei Stadien seines Daseins verbindende Etwas durch einen Substanzbegriff angegeben werden konnte, so kann auch hier nicht bei der Verwandlung des Gläubigen ein substanzial Beharrendes genannt werden[1]. Nur ein undeutliches „wir" stellt die Kontinuität in aller Verwandlung dar. So kann denn aber auch nicht von Vernichtung des Leibes die Rede sein, wie es hellenistischer Betrachtung nahe liegt, sondern allein von Verwandlung, in der die leiblich-seelische Einheit des Ich beharrt. Der Leib muß verwandelt werden[2], der mehr ist als die niedere Hülle eines edlen Kernes, sondern dieses Ich in Raum und Zeit konstituiert. Diese Betrachtung ist also an keiner Stelle von dem Leib-Seele-Problem berührt, wie es von griechischer oder hellenistischer Philosophie erfaßt war.

Die Form, in die der Leib verwandelt wird, ist die gleiche, wie sie „den Leib seiner Herrlichkeit" bestimmt; das sagt das Wort σύμμορφος. Unter dem gleichen Begriff war 3 10 der Tod des Christen zu dem Tode Christi in Beziehung gesetzt; so ist denn auch die dort folgende ἐξανάστασις ἐκ νεκρῶν gleichbedeutend mit diesem Verwandeltwerden[3]. Es ist bemerkenswert, daß auch diesem „Leibe der Herrlichkeit" noch ein αὐτοῦ hinzugefügt ist. Dadurch wird diese Verwandlung nicht zu einem unpersönlichen Schicksal, sondern sichert dem Gläubigen die persönliche Beziehung zu dem Herrn des Glaubens[4]. Es ist also der Gedanke der unlöslichen und ewigen Vereinigung mit dem Herrn, der die Hinzufügung bedingt. Sie ist begonnen in der „Gemeinschaft mit seinem Leiden", die das Martyrium knüpft, fortgesetzt in dem Tode des Märtyrers, der dem Tode Christi „gleichgestaltet wird" (3 10) und vollendet in der Verwandlung „zu dem Leibe seiner Herrlichkeit", so daß es nun möglich ist, immerdar „mit Christo zu sein".

Es ist vielleicht nicht zufällig, daß Pls. in dieser Schilderung kommender Herrlichkeit sich begnügt, von der Verwandlung des Leibes zu sprechen. Kein Wort erklingt von der Wanderung, auf der Christus den Gläubigen geleitet, kein Wort auch von dem Wohnen „in ewigen Hütten" (Lk 16 9). In solcher Beschränkung scheint der Gedanke des Martyriums nachgewirkt zu haben. Denn er ist ganz mit der Tatsache des irdischen Leibes und Lebens gegeben; hier ist der Leib die einzige Schranke, die den Weg zur Vollendung versperrt. Um so deutlicher ist dann aber auch der Gegensatz zu den „irdisch Gesinnten", die das Martyrium verschmäht haben. Sie haben damit das Verharren in den niedrigen Fesseln des Leibes gewählt und die Möglichkeit einer Verwandlung abgewiesen, die aus aller Niedrigkeit in alle Freiheit und Herrlichkeit führt. Aus solchem Gegensatz begreift sich dann auch unmittelbar der Anschluß des dritten und letzten Zeilenpaares. Denn gerade solcher „irdischen" Haltung, die sich zu sichern wähnt, gilt es die unumstößliche Sicherheit dieser

---

[1] Die gleiche Art des Denkens ist in dem iranischen Begriff der Daêna ausgeprägt. Vgl. Yašt 22 1—19; Vendidad 19 28; Hâdôkht Nask 2 1—18. Vgl. Reitzenstein, Iran. Erlösungsmyst. 31; Hist. Zeitschr. 1922, 39; v. Gall, Βασιλεία τοῦ θεοῦ 100 ff.

[2] μετασχηματίζειν steht noch I Kor 4 6 II Kor 11 13—15, auch Test. Rub 5 6. Späte Beispiele aus der Koine sind Preisigke, Sammelb. 5174 10 (512 n. Chr.), 5175 12 (513 n. Chr.), P. Mon 13 46 (594 n. Chr.). Profan begegnet es bei Diod. Sic. II 57 4 (vgl. Gardthausen, Paläographie[2] 41, 263). Vgl. auch Jambl, de Myst. 3 28.

[3] Die Verbindung gibt I Kor 15 28 ff.

[4] Ähnlich auch Od. Sal. 15 7: „Nach der Größe seiner Herrlichkeit hat er mich gemacht." Vgl. auch Apk. Bar. 51 3 ff. (V 6 3—8 Violet); Hen 104 2. 4. 6; Apk. Esra VII 97 (III 12 10); Jalk. Schim Bereich. 20 (Weber, Jüd. Theol.[2] 345). Mehr bei Lohmeyer, Σὺν Χριστῷ (Festgabe f. A. Deißmann) 241 ff.

dem Märtyrer bestimmten „Verklärung" zu bekunden. Sie liegt in der kosmischen Allgewalt des Erlösers oder, urchristlich gesprochen, in der Tatsache, daß er der Kyrios ist[1].

Diese Zeilen sind wieder in strengem Parallelismus gehalten; die feierliche und sachlich überflüssige Hinzufügung des Infinitivs τοῦ δύνασθαι αὐτόν, die eine in der höheren Koine übliche Redeweise darstellt[2], dient nur dazu, der ersten Zeile Fülle und Gewicht zu geben. In diesem Satze ist nicht mehr von dem Schicksal des Einzelnen, sondern der Welt die Rede; er geht also auf die letzte und endgültige Vollendung. Aber er spricht von dieser eschatologischen Vollendung nicht im Sinne eines Ereignisses, das mit „der Verwandlung" eintritt oder eingetreten ist, sondern einer Möglichkeit, die einmal dieser Verwandlung folgen wird. Die Vollendung kommt mit der „Unterwerfung des Alls", wie es mit einem Ps 2 entlehnten Ausdruck heißt; aber die Macht, die zu diesem Größeren fähig ist, ist schon in der Kraft Christi spürbar, mit der er den einzelnen Märtyrer der Welt entnimmt und ihn zu bleibender Herrlichkeit führt[3]. So bestätigt dieser Satz zunächst, daß in diesem kleinen Hymnus von der seligen Vollendung des Märtyrers die Rede ist. Aber er führt auch weiter; denn er verknüpft durch den Begriff der ἐνέργεια diese persönliche Vollendung mit der eschatologischen Überwindung der Welt. So wird gerade das Schicksal des Märtyrers zu dem Zeichen der letzten Vollendung, die mit der Parusie des Herrn einbricht. Es ist wohl kaum zufällig, daß hier ebenso wenig wie in 2 11 von dem Los der Gemeinde die Rede ist. Vielmehr scheint wie dort mit der Unterwerfung des Alls auch dieses gesichert. Die Parusie bedeutet also nicht Vernichtung der Welt, sondern derart Aufhebung des Gegensatzes von Gemeinde und Welt, daß nun dem Kyrios Christos alles unterworfen ist. Sie bedeutet darin Aufhebung des Gegensatzes, der die Möglichkeit und Wirklichkeit des Martyriums bedingt; sie ist das Ende aller Verfolgungen, wie sie jetzt über die Gemeinde hereingebrochen sind.

Wieder ist es bemerkenswert, daß hier der Gedankenzug in der alles überwindenden Macht Christi gipfelt, und sie in Worten geschildert wird, die bei Pls. sonst nur von Gott gebraucht werden. Sonst spricht Pls. kaum jemals von einer „Gewalt Christi"; so findet sich hier nicht die Einschränkung von I Kor 15, die Gott zu dem letzten Urheber der Herrschaft Christi über das All macht[4]. Wenn Pls. hier Grenzen überschreitet, die er sonst sorgfältig hütet, so liegt auch hier der Grund wohl in der Märtyreranschauung. Sie bindet den Gläubigen durch Leiden und Tod enger an den Herrn, der das Urbild jedes Martyriums gegeben hat; sie macht ihn zum Spender aller Gnaden, die er im Martyrium empfängt; so wird er auch der Vollender, der ihn in seine Heimat aufnimmt. Aber diese Bedeutung ruht auf der kosmischen Stellung Christi als des Kyrios. So ist es letztlich der johanneische Gedanke, der diesem Hymnus zu Grunde liegt: „In der Welt habt ihr Not; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden." (Joh 16 33.)

So ist denn nicht nur dieser letzte Abschnitt, sondern mit ihm das ganze dritte Kapitel bis in die Einzelheiten der Wortwahl und Gedankenfolge von

---

[1] Vgl. I Kor 15 24—28; auch Hebr 2 5—8.

[2] Vgl. Blaß-Debr.[5] § 400, 2.

[3] Das Wort ἐνέργεια wird von Pls. noch gebraucht: a) auf Gott bezogen Kol 2 12 b) auf Christus Kol. 1 29? c) auf den Satan II Thess 2 9. 11. Im Eph 1 19 3 7 4 16 steht es nur von Gott.

[4] Das gilt unter der Voraussetzung, daß αὐτῷ sich nicht auf Gott bezieht, wozu kein Anlaß vorliegt. αὐτός vertritt hier wie häufiger in der Koine das Reflexiv; vgl. Meisterhaus, Grammatik der Attischen Inschriften § 59 5; Blaß-Debr.[5] § 283. Die Variante in den HS. ἑαυτῷ ist also sachlich richtig.

dem Begriff und der Tatsache des Martyriums durchdrungen. Es gehört damit unlöslich zu dem Ganzen des Phil.-briefes, und jeder Versuch einer Lostrennung von ihm bedeutet methodenlose Willkür. Von der gleichen Märtyreranschauung ist nun auch der nächste größere Abschnitt bestimmt, so daß sie das Band darstellt, das die scheinbar lockere Folge der Abschnitte zu einer strengen Einheit zusammenschließt.

V. Letzte Mahnungen zum Martyrium (4₁–₉).

Den fünften Abschnitt füllen eine Anzahl Mahnungen, die in loser Folge mehr aneinander gereiht als auseinander entwickelt zu sein scheinen. Das Ende dieses Abschnittes ist durch den feierlichen Abschluß: „und der Gott des Friedens wird mit euch sein" deutlich bezeichnet. Sein Anfang ist umstritten. Ihn mit dem Beginn des vierten Kapitels zu setzen, legen zunächst formale Gründe nahe. Hier begegnet gleich nach dem einleitenden „daher", das zudem bei Pls. immer einen tieferen Abschnitt des Gedankens markiert[1], eine so reiche und herzliche Anrede, wie sie nicht nur in diesem Briefe, sondern in allen paulinischen Briefen ungewöhnlich ist. Sie vertieft gleichsam den schon gesetzten Einschnitt. Der Satz, der so eingeleitet ist, ist formal nicht mehr dem Schema der Zweigliedrigkeit unterworfen, wodurch er sich von dem vorangegangenen Abschnitt scharf abhebt. Sachlich aber enthält er eine Mahnung, die nicht allein im Gegensatz zu den lapsi gedacht ist, sondern zu dem zurückkehrt, womit die Paräneſe an die Gemeinde überhaupt begann (1₂₇): „Stehet im Herrn!" Es ist das Eine und Einzige, was im Martyrium not tut. So bildet der Satz eine deutliche Überleitung zu dem Letzten, was Pls. nach allem über das Martyrium Gesagten abschließend der Gemeinde gegenüber im Besonderen wie im Allgemeinen auf dem Herzen hat[2].

Es folgt sodann eine kürzere Einzelmahnung, die an bestimmte Personen sich richtet. Es wäre ohne Beispiel in anderen paulinischen Schreiben, daß mit der Erörterung solch spezieller Dinge ein neuer Abschnitt begonnen würde. Zudem ist auch diese Ermahnung durch eine deutliche Anspielung auf das Martyrium verbunden.

Mit dem Rufe zur Freude, die den Sinn des Martyriums bildet, beginnen dann zwei Reihen von allgemeinen Ermahnungen. Ist die erste noch stärker durch die Beziehung auf die Menschen bestimmt, so zeichnet die zweite deutlich den Begriff einer Vollkommenheit, wie er im dritten Kapitel berührt war. Und beide münden wieder in einem doppelten Segenswunsch, deren erster noch von dem Motiv der Glaubensanfechtungen gefärbt ist, während der zweite auf den von keinerlei geschichtlichen Konkretionen mehr erreichten Grund alles Trostes und Glaubens zurückgeht. So steigt die Paräneſe nach der warmen Einleitung von dem Speziellsten zu dem letzten Allgemeinen und Gültigen auf.

Überleitung (4₁).

Darum, meine geliebten und ersehnten Brüder, meine Freude und mein Kranz, so stehet fest im Herrn, Geliebte!

[1] S. zu 2₁₂.

[2] Zu dem vorigen Abschnitt rechnen den Satz z. B. Lightfoot, Nestle, Haupt, Dibelius, K. Barth.

Der Reichtum der Anrede, der sich nicht mit einem Worte begnügt, sondern Steigerung über Steigerung sucht und findet und am Ende noch bekräftigend und beschwörend ein zweites Mal „Geliebte" anschließt, ist zunächst in dem Gegensatz zu den lapsi begründet, von dem Pls. soeben gesprochen hat. Nun wendet er sich gleichsam der treu gebliebenen Schar seiner Gläubigen wieder zu. Ist die Wendung „meine geliebten Brüder" wohl auch sonst bezeugt[1], so wird mit dem Zusatz „ersehnt" ein Ton angeschlagen, der zuerst in dem Proömium erklungen war. Diese Sehnsucht hatte dort ihren Grund in der äußeren Not der Gemeinde und sie motivierte das „Vertrauen" des Apostels, daß er wieder zu ihnen kommen werde (1 25 f.). So wird mit dem Wort der Sehnsucht auch hier die gleiche Not und Gnade des Martyriums getroffen, in der Apostel und Gemeinde verbunden sind. Weil beide durch sie vor der Gewißheit baldiger Vollendung stehen, wird in der zweiten Wendung noch ausdrücklich gesprochen: „Meine Freude und mein Kranz."

Das Wort „Freude", das die Gemeinde in ihrem ganzen Dasein erfaßt, hat deutlichen Bezug auf den Tag der Vollendung, wie die ganz verwandte Stelle I Thess 2 20 zeigt. Es bleibt noch im Bereich der menschlichen Empfindung, während das Bild vom „Kranze" religiös objektiv gemeint ist. Dieses Bild ist wohl in damaliger Zeit in biblischen und außerbiblischen Zeugnissen überaus häufig. Mit Kränzen wird der Priester beim Opfer, der Sieger in der Schlacht und im Agon, der Fürst in seinem Palaste und der Kaiser bei seinen Besuchen in Städten und Provinzen geschmückt[2]. Aber alle diese geschichtlichen Beziehungen bleiben hinter der Intensität der Wendung zurück: Ihr seid „mein Kranz". Sie ist nur auf Grund der Anschauung möglich, daß am Tage des Herrn das gläubige Leben der Gemeinde dem Apostel „zum Ruhme dient" (1 26 2 16). So handelt es sich um einen eschatologischen Sinn des Wortes, den keine menschlichen Beziehungen mehr färben. Und dieser Sinn des Wortes ist gerade in der Anschauung vom Erlöser heimisch, die Pls. soeben berührt hatte[3]. Er gibt dem Verstorbenen mit dem himmlischen Gewand auch den himmlischen Kranz, wie es vor allem in mandäischen Quellen häufig bezeugt ist. Das Bild ist darum gerade auch in der Vorstellung vom Martyrium beheimatet, und das Märtyrerbuch des NT., die Offenbarung des Johannes, versteht unter ihm den Lohn, der dem Märtyrer nach allem Leiden winkt. So heißen auch hier die Gläubigen „mein Kranz"; und sie können es um der Gemeinsamkeit von Not und Gnade willen, die Apostel und Gemeinde verbindet und beider Blick auf die nahe Vollendung richtet. Kühn wird dabei der Lohn, der dem Märtyrer und Apostel Pls. bestimmt ist, in der Gemeinde wie verkörpert angeschaut; denn nur in unlöslicher Verbundenheit können beide an dem Tage Christi vor ihn treten. Aber damit wird auch der Gemeinde die höchste Ehre und die innigste Liebe bezeugt, die dem Apostel möglich ist.

So kann denn auch die Mahnung ganz knapp gehalten sein: Stehet fest im Herrn! Sie führt wieder zu der gegenwärtigen Not zurück; und wiederholt in prägnantem Wort, was Pls. zuerst gesagt hatte (1 27). Standhaftigkeit ist also der Inbegriff des gläubigen Verhaltens, das für die Gemeinde notwendig ist. Kein Blick fällt mehr auf die Mahnung zur Liebe und Demut

---

[1] S. zu 2 12.

[2] Von dem „Kranz des Königs" sprechen z. B. Hiob 19 9 Jes 28 5 Prov 4 9. Von dem Kranz bei Agonen s. J. Weiß zu I Kor 9 25. Auch von hier aus findet sich häufig die Übertragung des Bildes auf Menschen: Pind. Pyth. 9 4: ὄλβιον ἄνδρα, διωξίππου στεφάνωμα Κυράνας; auch Prov. 12 4: γυνὴ ἀνδρεία στέφανος τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς u. ö.

[3] Vgl. Lohmeyer, Offb. Johs. zu 2 11. S. auch Apk. Bar. 158 (II 5 8 Violet). Überaus häufig ist das Bild vom Kranz auch in den Oden Sal.

(2 1 ff.), sie sind vor diesem einzig Entscheidenden der Standhaftigkeit unwichtig geworden. Und sie können es, wenn die äußere Lage diesen Begriff zur einzigen Forderung der Stunde macht. Mit ihm ist also wieder die Situation des Martyriums gesetzt; an ihm entscheidet sich das Schicksal des Märtyrers zu Heil oder Verderben, zu Ruhm oder Schande. Und der Sinn dieses „Stehens" wird in vertrauter Weise durch den Zusatz „im Herrn" [1] noch verstärkt.

1. Euodia und Syntyche (4 2. 3).

[2]Euodia mahne ich und Syntyche mahne ich, eines Sinnes zu sein im Herrn. [3]Ja, ich bitte auch dich, treuer Schicksalsgefährte, nimm dich ihrer an, die im Evangelium mit mir gekämpft haben, samt Klemens und meinen übrigen Mitarbeitern, deren Namen stehen im Buche des Lebens.

Scheinbar unvermittelt wendet sich die Mahnung an einzelne Frauen der Gemeinde zu Philippi. Ihre Namen sind in jener Zeit geläufig [2]. Sie werden zur Einmütigkeit aufgerufen, und die doppelte Setzung des Verbums „mahnen" [3] ruft die Szene eines Schiedsgerichtes wach, vor dem beide Parteien zum Vergleich aufgerufen werden. Der Grund dieser Mahnung kann nur in irgendwie entstandenen Zwistigkeiten gelegen sein. Wie tief sie waren und aus welchem Anlaß sie hervorgingen, ist unbekannt. Aber die Worte, in die Pls. die Mahnung kleidet, und der ganze Zusammenhang, in dem sie stehen, legen eine bestimmte Vermutung nahe. Die Bitte, eines Sinnes zu sein, fiel in diesem Briefe schon einmal (2 3); und sie ließ sich dort auf Unterscheidungen und Scheidungen beziehen, die das Martyrium einzelner in der Gemeinde bewirkt hatte. Es besteht kein Hindernis, auch hier an Differenzen zu denken, die eben die Verfolgungen zwischen den beiden Frauen gestiftet haben.

Diese Vermutung wird durch den nächsten Satz stark unterstützt [4]. Er enthält eine unbeschränkte Anerkennung dieser Frauen; er spricht von einem „Mitkämpfen" [5]. Es ist ein Wort, das Pls. schon einmal benutzt hat, um das Leiden um des Glaubens willen zu bezeichnen (1 28). Ihre Namen sind aufgeschrieben im „Buch des Lebens" [6]. Das Bild ist schon im Judentum auf die Gerechten angewandt, die am Tage des eschatologischen Gerichtes bestehen werden [7]. So setzt es im Grunde genommen den Gedanken des Gerichtes

---

[1] Vgl. dazu Deißmann, Die nt.liche Formel in Christo Jesu; H. E. Weber in MKZ 1920; Böhlig, ἐν κυρίῳ (Studien f. Georg Heinrici) 171–175; Lyder Brun (s. o. S. 136 Anm.); mehr bei Deißmann, Pls.[2] 111 Anm. 1.

[2] Vgl. die Beispiele bei Lightfoot z. St.

[3] S. zu 2 1.

[4] Ihm haften einige textliche Unsicherheiten an: a) Die Fülle der Unzialen haben καί nur 115, Ambros. haben es in καί verlesen. b) Bei der Anrede schwankt die Schreibweise zwischen σύζυγε (so ℵ*BD[c]KLP) und σύνζυγε (so ℵ[c]AD*FG; vgl. Bousset, Textkritische Studien 102) und zwischen Postposition und Proposition des γνήσιε; das letztere wird mit ℵABDEP gegen KL das richtige sein. c) καί vor Κλήμεντος fehlt in den Koinezeugen s. u.

[5] S. zu 1 27. Vgl. jetzt G. Moore, Judaism II 62 f.

[6] Vgl. Lohmeyer zu Offb. Joh. 3 5. βίβλος hat an sich archaistisch sakralen Klang vor dem gewöhnlicheren βιβλίον (Nägeli, Wortschatz 19, Dibelius z. St.); vgl. etwa P. Par. 19 1 (138 n. Chr.); P. Oxy. III 470 4 (III n. Chr.); P. Tebt. II 291 43 (162 n. Chr.); P. Oxy. VI 886 2 (III n. Chr.); P. Leid. W. VI 19, VIII 22 (II/III n. Chr.). Auch schon früher OGIS 567 0 (239 v. Chr.).

[7] Dan 7 10 12 1; auch Ex. 32 32; Ps 69 29; ferner Apk. Bar. 24 1; 4. Esr. 14 35.

überhaupt bei Seite und weiß von einer Entscheidung zu sprechen, die während der irdischen Laufbahn schon zeitlos gültig getroffen ist. Und wenn sie auch grundsätzlich an das Gläubigwerden gebunden ist, so ist doch hier die Aufzeichnung im Buche des Lebens in der Tatsache ihres „Mitkämpfens" begründet; sie gilt also für den Märtyrer im besonderen Sinne. Daß hier nicht von der grundsätzlichen und allgemeinen Bindung dieser Entscheidung an das Gläubigsein, sondern von der besonderen an das Märtyrersein die Rede ist, darauf weist schon der feierliche sakrale Klang, der das Prädikat unterdrückt, und die Einzigartigkeit dieser Wendung an dieser Stelle. Mit offenen Worten hat zudem die Offenbarung Johannes das alte und heilige Bild auf den „Überwinder" bezogen (3$_5$). Der stärkste Grund, daß diese Beziehung auch hier gemeint sei, liegt in der Anrede dieses Satzes[1]. Wenn gleich die Möglichkeit nicht völlig ausgeschlossen ist, daß ein Eigenname „Syzygos" auf Inschriften entdeckt werde, so ist es bisher doch in diesem Sinne nicht belegt, sondern allein als Appellativum; und darauf deutet auch der Zusatz „lauter". So wäre hier also ein Nomen proprium nicht genannt; und das ist wohl nur dann begreiflich, wenn die Anrede ihn den Gemeinden eindeutig bezeichnen konnte. Dieser ist also zunächst mit Pls. durch das gleiche „Joch" verbunden; was liegt hier näher als dieses, daß dieses „Joch" eben das Martyrium meine?[2] Der Angeredete ist, um es mit einem johanneischen Worte zu sagen, der lautere „Bruder im Leid"; er ist gleich Pls. um des Glaubens willen eingekerkert. Wenn aber dieser so feierlich gebeten werden kann, sich der beiden Frauen anzunehmen, so sind diese mit ihm zugleich in einer und derselben Haft. Es begreift sich durchaus, daß ein Eigenname diesem „Jochgefährten" nicht zugefügt zu werden brauchte. Durch die Namen der Frauen ist er dann eindeutig bezeichnet.

So erklärt sich die Mahnung des Pls. völlig, wenn die den ganzen Brief durchziehende Märtyrersituation auch hier vorausgesetzt wird. Es nimmt dann nicht Wunder, daß sie in die allgemeinen Mahnungen des vorangegangenen wie des folgenden Satzes wie eingesprengt erscheint; auch sie sind von der gleichen Lage bestimmt. Mit der Bitte an den „Gefährten" verknüpft Pls. eine Erinnerung an vergangene Geschehnisse. Früher haben die beiden Frauen „mit Clemens[3] und meinen anderen Mitarbeitern im Evangelium mit mir gekämpft". Wann dieser „Kampf" stattgefunden hat, ist unbekannt; man wird auch nicht einmal sagen können, daß er in Philippi stattgefunden haben muß. Diese Worte begründen nur die Bitte des Pls. mit der Verbindung, die frühere Ereignisse zwischen dem Apostel und den Genannten gestiftet haben; man möchte sogar vermuten, daß diese Verbindung, die mit besonderen Worten

---

[1] ναί ist steigernd; vgl. Soph. Elektr. 1445: σὲ κρίνω, ναὶ σέ. Fein bemerkt Bengel: Dulcis particula. Ei qui rogatur in os quasi ingeritur, ut ea tantum pronuntiata roganti annuat. Bei Pls. noch Phm 20* — ἐρωτᾶν in der Bedeutung „bitten" ist erst der Koine eigentümlich (Beispiele bei Preuschen-Bauer[2] s. v.); auch die Konstruktion mit folg. Imperativ ist üblich, s. bei Deißmann, Licht von Osten[4] 160$_{22}$f.

[2] Deißmann, Pls.[2] 185$_6$ findet in dem „Jochgenossen" eine scherzhafte Anspielung auf das Wort vom dreschenden Ochsen. Der Tenor dieser ernsten Mahnung mit ihrem feierlichen Schluß ist dabei verkannt.

[3] Zur Stellung des καί vor Κλήμεντος s. Blaß-Debr.[5] § 442$_{13}$; ebenso I Klem. 65$_1$: σὺν καὶ Φορτουνάτῳ. Beispiele aus den Papyri bei Deißmann, Neue Bibelstudien 93. Vgl. auch Schmidt, de Elocut. Jos. 16; Schmid, Attizismus III 337.

betont wird, und damit die Tatsache früheren „Kampfes" dem „Gefährten" nicht unmittelbar bekannt war. Wie dem auch sei, mit der Nennung der „Mitarbeiter" des Pls. wird klar, daß alle Genannten zu den Führern der Gemeinde zu Philippi gehören. Damit ist dann auch das Recht der früheren Vermutung erwiesen, daß die in der Grußüberschrift genannten „Bischöfe und Diakone" darum besonders genannt sind, weil sie in den über die Gemeinde eingebrochenen Verfolgungen verhaftet worden sind. Unter diesen Führern haben der angeredete „Gefährte" wie der mit Namen genannte Clemens wohl noch eine besondere Stellung besessen. Der lateinische, überaus häufige Name dieses Mannes ist in Philippi, einer römischen Veteranenkolonie, nicht weiter befremdlich; zudem ist zufällig ein Clemens inschriftlich in Philippi bezeugt[1].

Von solchem Verständnis aus erklärt sich noch einmal die Einfügung dieser Mahnung an dieser Stelle. Sie ist nicht nebensächlich, sondern betrifft die Führer der Gläubigen zu Philippi, die diesen gerade in ihrem Martyrium das stärkende und ermutigende Vorbild sein sollen. Sie läßt an einem bestimmten Punkte die Verhältnisse erkennen, um derentwillen Pls. die ganze Gemeinde zu gegenseitiger Liebe und Einigkeit ermahnt hat. In der Art, wie Pls. scheinbar nebensächlich sie erwähnt und jedes unmittelbaren Eingreifens sich begibt, bekundet diese Mahnung wieder die liebevolle Zartheit, mit der der Apostel auch sonst die Differenzen zu Philippi behandelt hat.

2. Letzte Wünsche (4₄–₇).

[4] Freuet euch im Herrn allerwege; wieder will ich's sagen: freuet euch. [5] Eure Milde werde allen Menschen kund. Der Herr ist nah! [6] Sorget euch nicht, sondern in allem Bitten und Flehen mögen eure Gebete mit Dank vor Gott kommen. [7] Und der Friede Gottes, der alles Denken übersteigt, wird eure Herzen und Gedanken schirmen in Christus Jesus.

Mit kurzen Sätzen setzt die Paräneſe, die wieder an alle „Brüder" sich richtet, ein, wie Pls. immer zu tun pflegt, wenn er zum Schlusse des Schreibens drängt. Aber sie entfaltet sich hier, je weiter sie dringt, zu längeren Sätzen, die in innigen Wünschen und Gebeten ausatmen. Ihre sachliche Folge scheint zunächst dunkel; aber sie wird auch hier klar und verständlich, wenn man sie unter dem Gesichtspunkte des Martyriums betrachtet.

4₄ Wieder begegnet der Ruf zur Freude; wie er bisher vom Sinn des Leidens, das zugleich Gnade ist, bestimmt war, so ist er auch hier zu fassen[2]; und die ausdrückliche Wiederholung macht ihn hier nur eindeutiger. Aus solcher Bedeutung des Freudenrufes ist zuerst mit ausdrücklicher Betonung ein „allerwege" hinzugefügt[3]; es zieht alle noch möglichen und stärkeren

[1] CIL III 633. Die Frage, ob der hier Genannte mit Clemens Romanus identisch sei, ist natürlich nicht zu beantworten.

[2] Zu beachten ist, daß nach jüdischer Anschauung die Gabe der Schechina die Freude fördert und weckt; vgl. Pesiq. 117a: „Die Schechina ruht (auf einem Menschen) nicht infolge von Trägheit . . ., sondern infolge Freude am Gebot"; Sukka 5, 55a, 42: „Das will dich lehren, daß der hlg. Geist nur auf einem fröhlichen Herzen ruht." In Fülle ist diese Verbindung dann in den Od. Sal. bezeugt (7₂ 8₁ff. 15₂ u. ö.). Darum enthält für den Märtyrer die Mahnung zur Freude die Aufforderung in sich, sich selbst als die Stätte zu bereiten, auf der das Zeugnis des Geistes rein erklingen kann.

[3] Möglich ist auch, wie Bengel vorschlägt, πάντοτε zum Folgenden zu ziehen und πάλιν ἐρῶ als Parenthese zu betrachten. Dann würde das Fut. im Sinne eines Präs. gebraucht sein, wie Kennedy z. St. meint; doch finden sich dafür m. W. kaum Belege,

Schreckniſſe, die dem Märtyrer drohen können, mit in den Kreis der Freude. Und das zweite „Freuet euch“ wird durch ein „wieder will ich ſagen“ eingeleitet; es umfaßt nicht nur dieſes eine Mal, wo Pls. davon ſpricht, ſondern alle Male, wo er noch ſprechen wird. Jedes Wort ſeines Mundes kann, ſo lange er noch zu ſprechen vermag, nur ein Wort der Freude ſein.

4 5 Von dem gleichen Märtyrerſinn iſt auch der nächſte Satz deutlich getragen. Denn das Wort „Milde“ enthält nicht ſo ſehr die Freundlichkeit der Geſinnung, die im Wohltun an anderen ſich äußert, ſondern die frohe Gelaſſenheit, die alles Leiden und Unrecht zu ertragen vermag[1]. Der „Milde“ ſteht im genauen Gegenſatz zu dem, der auf das Recht pocht; ihm geht grundſätzlich Gewaltloſigkeit über Gewalt, Hinnahme und Hingabe über Selbſtbehauptung in Kampf und Streit. So iſt es nur ein anderes Wort für „Sanftmut“, die Jeſus von ſich bekennt, für die Demut, die Chriſtus in ſeinem Erdenleben bewieſen, für das „ohne Murren und Bedenken“, zu dem Pls. früher gemahnt hat. Es iſt die grundſätzliche Güte gegenüber Verfolgern und Feinden, die von ihnen unberührt iſt und unberührbar bleibt, indem ſie ſich ihnen hingibt. Darum iſt ſie auch im eminenten Sinne die Geſinnung, die das Martyrium erfordert. Und könnte auch aus dem Worte allein dieſer Schluß auf das Martyrium nicht mit voller Sicherheit gezogen werden, ſo weiſt das „allen Menſchen“ in die gleiche Richtung. Denn es iſt gerade, wie früher gezeigt wurde, das Merkmal des Märtyrers, daß er aus der Verborgenheit eines im Stillen getragenen Glaubens befreit und vor die Öffentlichkeit der ganzen Welt, eben „aller Menſchen“ geſtellt wird, daß an ihm ſich die Kräfte offenbaren, die den Kampf des Glaubens und Unglaubens in der Weltgeſchichte bedingen. Es iſt ein Kampf des Duldens gegen das Unrecht, der Gewaltloſigkeit gegen die Gewalt, der „Milde“ gegen Feindſchaft und Verfolgung. Damit geht dann freilich die Mahnung an die Gläubigen in einen Wunſch für ſie über; und auf ſolches Schweben zwiſchen Paräneſe und Parakleſe weiſt deutlich die Form dieſes Satzes. Sie ſpricht nicht von „Milde“, als wäre ſie noch nicht vorhanden oder ſolle ſie ſich ſtärker äußern, ſondern dieſe „Milde“ iſt „euer“; ſie haben und betätigen ſie, und es iſt nicht unmittelbar von ihnen abhängig, daß ſie „allen Menſchen kund werde“. Aber wenn ſie bekannt wird, ſo iſt ſie, um auf frühere Worte des Pls. zurückzugreifen, ein „Erweis des Heiles“ der Gläubigen, den „Widerſachern indes ein Erweis des Verderbens“. So rückt dieſes „Kundwerden“ nahe an den religiöſen Begriff des „Offenbar-werdens“ heran.

So begreift ſich unmittelbar die Anfügung des nächſten Sätzchens: „Der Herr iſt nahe“. In ihm iſt die Löſung des Streites gegeben, der an dem

---

die dieſer Verwendung analog wären. Deshalb iſt die im Text gegebene Erklärung vorzuziehen.

[1] Bezeichnend iſt Sap 2 19: Die Gottloſen ſprechen: εἰ γάρ ἐστιν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ, ἀντιλήμψεται αὐτοῦ καὶ ῥύσεται αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων· ὕβρει καὶ βασάνῳ ἐτάσωμεν αὐτόν, ἵνα γνῶμεν τὴν ἐπιείκειαν αὐτοῦ καὶ δικάζωμεν τὴν ἀνεξικακίαν αὐτοῦ. Daß dieſer Sinn ſchon im klaſſ. Griechiſch angelegt war, zeigt Ariſtot. Eth. Nicom. V 14 1137a 31 – 1138a 3 in dem Abſchnitt: περὶ δὲ ἐπιεικείας καὶ τοῦ ἐπιεικοῦς. Auf den gleichen Sinn führt auch Tit 3 2 (vgl. I Tim 3 2 f.): ἀμάχους εἶναι, ἐπιεικεῖς, πᾶσαν ἐνδεικνυμένους πραΰτητα πρὸς πάντας ἀνθρώπους. Im NT nach Jac. 3 7; 1. Petr. 2 18. Sonſt wird das Wort häufig von Gott gebraucht z. B. ἐπιείκεια Bar 2 27 Dan LXX 3 42 4 24 II Makk 2 22; ἐπιεικής Pſ 85 5. Pſ. Sal. 5 14 bittet der Verfolgte: καὶ σὺ ἐπακούσῃ, ὅτι τίς χρηστὸς καὶ ἐπιεικὴς ἀλλ' ἢ σύ.

Märtyrer sich vollzieht. Denn mit dem Kommen des Herrn ist auch sein und der Gläubigen „Sieg" über die Welt offenbar. Dieses Wort dringender eschatologischer Hoffnung und zwingender Gewißheit erweckt den Eindruck einer fest geprägten Formel. Und doch ist es kaum zufällig, daß der gleiche Gedanke sich sonst nur in unpersönlicher und zeitlicher Fassung findet: Der Tag ist nahe (Rm 13 12), oder: der Augenblick ist nahe (Apk 1 3 22 10; vgl. auch I Kor 7 29). Hier aber ist er ganz persönlich gefaßt; und wenn auch solche Fassung durch den urchristlichen Gebetsruf „Maranatha" nahe gelegt war, so scheint die Abweichung von der geläufigen Formel durch die konkrete Situation bedingt. Denn der Märtyrer ist gleichsam persönlicher dem Herrn verbunden als der Gläubige in der Gewohnheit des Alltages. Von solchem Gesichtspunkt aus ist der Satz auch nicht nur eschatologisch zu bestimmen. Es ist dann auch die Nähe gemeint, in die der Märtyrer durch sein Leiden zu Christus gerückt ist; sie wird durch den Tod zu einer Vereinigung mit ihm umgewandelt. So liegt denn auch der ganz allgemeine und geistige Sinn nicht mehr fern, den hier alte und neue Kommentatoren nach dem berühmten Psalmwort gefunden haben (144 18 LXX): „Nahe ist der Herr denen, die ihn anrufen." Spielt Pls. auf dieses Wort hier an, so begreift sich unmittelbar der Übergang zu dem Gebet, von dem er in dem nächsten Satze spricht. Aber es ist dann auch gewiß, daß er dieses Wort inniger Gebetsnähe eschatologisch verstanden hat.

4 6 War bisher von der Haltung des Märtyrers vor „allen Menschen" gesprochen, so betrachtet Pls. jetzt seine Haltung vor Gott. Wieder ist nur der erste negative Teil des Satzes unmittelbar ermahnend; der zweite positive und ausführlichere spricht nur von einem „Kund-werden". Und wieder gilt es, daß dieses „Bekannt-werden" nicht von der Sprache des Beters, sondern gleichsam von dem Hören und Erhören Gottes abhängig ist. Was in ihm also erklingt, ist weniger Mahnung an die Gläubigen, sondern Bitte des Apostels für die Gläubigen.

Darum ist auch das erste Wort: μηδὲν μεριμνᾶτε nicht nach dem berühmten Herrenwort zu erklären, als warne Pls. vor der Sorge um die tägliche Nahrung und Kleidung. Die Forderungen des Tages sind in der Höhe, aus der Pls. hier spricht, wesenlos geworden, ganz abgesehen davon, daß er sonst die Gemeinden für sie energisch auf ihrer Hände Arbeit verwiesen hat[1]. Ein anderes Herrenwort liegt diesen Gedanken weit näher (Mt 10 19): ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε, πῶς ἢ τί λαλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσητε. Diese Worte haben unmittelbar auf das Martyrium Bezug; sie gehen auf die Gewalt und den Gehalt des „Zeugens", das nicht Menschen-, sondern Geisteswerk ist. Darum ist jede Sorge überflüssig[2] und kann der Märtyrer getrosten Mutes sein, daß er „nicht beschämt werden wird". Aber wäre alsdann nicht in dem zweiten Teile des Satzes die Bitte um die Gabe des Geistes zu erwarten? Eben dieses ist auch sein konkreter Inhalt. Pls. ist sonst davon überzeugt, daß „wir nicht wissen, was wir beten sollen, wie es sich ziemt, daß der Geist für uns eintreten" muß (Rm 8 26). Nun sollen hier die Gebete „vor Gott" unmittelbar „bekannt werden", und kein Wort fällt, daß sie an sich ohnmächtig seien. Dann heißen die Worte nichts anderes, als daß alle Gebete geistgewirkt sein mögen; und in demütiger Beugung ist damit wie unter Schleiern auch darum gebeten, was der zweite Teil des Herrenwortes verheißt: „In jener Stunde wird euch gegeben

[1] I Thess 4 11.

[2] Vgl. das schöne Wort Bengels z. St.: curare et orare plus inter se pugnant quam aqua et ignis.

werden, was ihr reden sollt; denn nicht ihr seid es, die reden, sondern der Geist eures Vaters, der in euch redet."

Nun ist freilich die Form, in die Pls. diesen Gedanken faßt, umfassender als das Herrenwort. „In allem" steht nachdrucksvoll am Anfang. Nicht das „Reden" allein ist also gemeint, sondern alles, was im Martyrium Gegenstand der Sorge werden könnte. Daß dieses zugleich auch Inhalt des Betens sein müsse, daß aller Sorgen Last durch die Macht des Gebetes erleichtert werde und werden solle, ist der unausgesprochene Mittelgedanke. Er klingt nur darin noch an, daß Pls. verschiedenerlei Formen des Gebetes mit Namen nennt und mit ihnen auch alle Inhalte erfaßt, die das Leben des Märtyrers bedrücken. So ist auch hier wieder vorausgesetzt, daß alles Sorgen sich bei der Gemeinde zu Philippi in Beten umsetzen werde, und nicht eine Mahnung zum Gebet liegt in den Worten, sondern eine Bitte, daß alle Gebete erhört werden mögen. Wenn Pls. von verschiedenen Arten des Gebetes spricht, so ist gewiß keine säuberliche Unterscheidung und Aufzählung aller Möglichkeiten beabsichtigt. προσευχή und δέησις sind denn auch in der Sprache des NT wie AT fast ununterscheidbar[1]. Aber von ihnen ist durch die präpositionale Fügung das Dankgebet deutlich abgehoben; und es ist, wie früher ausgeführt wurde, deshalb geschehen, weil jedes Gebet nicht von menschlichen Kräften getragen, sondern von Gott gegeben und darum letztlich nicht um Bestimmtes zu beten, sondern für die Möglichkeit des Betens zu danken ist. So gehört denn auch μετὰ εὐχαριστίας eng zu den vorhergehenden Worten und nicht zu dem Prädikat. Erst aus dem Dank heraus wird jedes Bitten zu einem wahren „Bitten und Flehen", weshalb Pls. I Thess 5 18 unbeschränkt ermahnen kann: ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε. Wenn die bisherigen Worte die Tat und Art des Betens bezeichneten, so meint das Wort αἴτημα, seiner etymologischen Herkunft wie seiner urchristlichen Verwendung nach, stärker den Inhalt und Gegenstand des Gebetes[2]. So ist auch hier nicht davon die Rede, was und wie die Gläubigen bitten sollen, sondern davon, daß „euer Gebet vor Gott kund werde". Es soll gleichsam über die Kluft, die den Gläubigen so lange noch von Gott trennt, als er nicht mit ihm vereint ist, sich zu Gott emporschwingen[3]. Luther hat einmal diesen Gedanken mit den schönen Worten veranschaulicht, die ein von der Offenbarung Johannis geprägtes Bild (5 8 8 4) ausdeuten: Ut fumus odorem sursum fert a thuribulo, ita fert in conspectum Dei petitiones credentium fides, qua certe credimus, petitiones nostras ad Deum perventuras, nosque quae petimus indubie impetraturos[4]. Und diese Kluft zwischen Gott und dem Beter ist gerade für den Märtyrer, dem bestimmt ist, „abzuscheiden und mit Christus zu sein", schmerzlich und zugleich beseligend fühlbar.

4 7 Wenn in diesem Satze so von dem Aufstieg des Gebetes zu Gott die Rede ist, so in dem nächsten von der Antwort, die von Gott zu dem Gläubigen kommt. Und es ist ein deutliches Zeichen dieses Zusammenhanges, daß er nicht nur mit einem folgernden „und" beginnt, sondern das Tempus seines Verbums ein Futurum ist, welches von der unumstößlichen Gewißheit der Gebetserhörung spricht. Zweimal ist hier das Bild des Kampfes angedeutet, in Subjekt und Prädikat; und beide Worte sind in bewußter Para-

[1] Beide bezeichnen den Akt des Gebetes (im Gegensatz zu αἴτημα, welche stärker den Inhalt des Gebetes trifft), jenes bezieht sich vielleicht mehr auf die Pflicht der Verehrung, dieses auf das Bedürfnis des Herzens.

[2] Im NT steht es nur Lk 23 24 I Joh 5 15 und hier. Für die LXX vgl. Ps 19 5: πληρώσει κύριος πάντα τὰ αἰτήματά σου; 36 4 105 15 Ps. Sal. 6 8. Dann Syll.[3] 888 62 (III n. Chr.), P. Oxy. 1273 28. häufiger bei Herm. Mand. IX 2. 7. 8 Sim. IV 6 u. ö.

[3] Vgl. auch Berachoth f. 16 b: Dem Schluß des Pflichtgebetes fügte R. Eleasar (um 240 n. Chr.) hinzu: „Vor dich möge das Sehnen unserer Seele gelangen, zum Guten" (L. Goldschmidt, bab. Talmud I 59). Ähnlich Apk. Esra 12 7 (V 6 6 Violet): „O Herr! Wenn ich Gnade vor dir gefunden habe ... und wenn wirklich mein Gebet zu dir emporgestiegen ist ...": s. auch Apk Joh 8 3 und meinen Kommentar z. St.

[4] Nach Calov, Bibl. N. T. illustr. II 791.

doxie einander zugeordnet. Der Friede ist gleichsam das kriegerische Mittel oder noch genauer der Kämpfer, der die Gläubigen beschirmt[1]. Das Bild ist kaum zufällig gewählt, zumal die Worte selten bei Pls. erscheinen; es fügt sich genau der Lage der Märtyrer zu Philippi ein, die als Märtyrer auch die Kämpfer Gottes sind. In ihr ist alle andringende Not durch den Frieden Gottes aufgehoben. Dieses Wort vom Frieden ist als einleitender Gruß in allen paulinischen Briefen bezeugt und hier deutlich urchristlicher Tradition entnommen; in der Form, wie es hier und nur hier erscheint, ist es strenger und eindeutiger auf Gott bezogen (Genet. statt Präposition)[2]. Es ist der Sinn und die Möglichkeit aller Gemeinschaft überhaupt; und dennoch kann Friede hier allein von Gott prädiziert werden, und das Verhältnis eines Ich zum Du scheint fast bewußt ausgeschaltet. So gewiß dieser Friede die Gläubigen umgeben soll, so gewiß ist er auch von Tun und Denken unabhängig. In diesem Sinne ist es ein Friede Gottes und darum „höher als alle Vernunft[3]". Auch dieses Wort scheint seine konkrete Farbe von der Lage der Gemeinde zu erhalten. Denn es ergänzt positiv die Mahnung, „sich nicht zu sorgen", und weiß die Rätselhaftigkeit, die das Schicksal des Martyriums für menschliches Erkennen bis zur körperlichen Qual undurchdringlich macht, in der von allen menschlichen Widerfahrnissen unberührbaren Einheit mit Gott aufgehoben. Aber nirgends wird vielleicht auch deutlicher, daß im Martyrium die im Glauben gesetzte und in ihm gleichsam schlummernde Spannung zu greifbarem äußerem Ereignis gereift ist.

Eng scheint sich diese Aussage mit dem Goetheschen Wort zu berühren: „Der du von dem Himmel bist, ... süßer Friede! komm, ach komm in meine Brust!" Es ist in gleicher Weise der Frieden als ein Absolutes und Göttliches gesetzt, hier in Form eines Gebetes, bei Pls. in der Form der Verheißung. Aber die Fortsetzung des paulinischen Wortes macht auch den genauen Unterschied deutlich. Hier ist nicht von den zerreißenden Qualen eines menschlichen Herzens die Rede, die den Streit von Schmerz und Lust bis zur Lebensmüdigkeit verbittern. Dieser Friede setzt die bestehende Einheit und Festigkeit der „Herzen" voraus, und seine einzige Aufgabe ist es, sie zu „bewachen". Er kennt gleichsam einen gefestigten Ort, an dem die Herzen der Gläubigen sicher wohnen und alle Wogen der Verfolgungen sich brechen und friedevoll werden[4]; er heißt, wie mit feierlichem Doppelnamen am Schluß betont wird, „Christus Jesus". Er ist der sichere Wall, der „die Herzen und Sinne der Gläubigen" schützend umgibt.

---

[1] φρουρεῖν noch Gal 3 23: ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα profan II Kor 11 32, dann noch I Petr 1 5. In LXX ist es in der Sprache des Gebetes auch nicht vorgebildet, so daß wohl das kriegerische Bild noch voll lebendig war. Vgl. auch Hicks, Classical Review I 7 f.

[2] Nur A liest hier: εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ; vielleicht in Reminiszenz an Kol 3 15. Der Ausdruck εἰρήνη τοῦ θεοῦ nur hier; sonst steht immer εἰρήνη absolut (zu θεὸς τῆς εἰρήνης s. zu 4 9). Auch in LXX oder sonst im NT findet sich dieser oder ein ähnlicher Ausdruck nicht. Wohl aber spricht das Achtzehn-Gebet (paläst., nicht die babyl. Rezension): „Gib uns deinen Frieden!" In Siphre Num. 6 26 § 42 heißt es: „Groß ist der Friede; denn der Name Gottes heißt Friede" (s. Ri 6 24). Mehr bei Billerbeck zu Mt 5 9 I 215–18. Vgl. auch Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Pls. 215 f.

[3] Vgl. auch das Wort des Aristoteles aus einer verlorenen Schrift über das Gebet (Frg. 49 Rose): ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ.

[4] Sachlich ist am nächsten verwandt etwa Ps 45 6 (von der Stadt Gottes): ὁ θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς, οὐ σαλευθήσεται; 90 11 u. ö.

Der Text des Wortes ist an dieser Stelle nicht ganz sicher überliefert. Die meisten Handschriften lesen an zweiter Stelle νοήματα; aber eine kleine Zahl anderer und nicht ganz unwichtiger haben σώματα[1]. Es handelt sich hier gewiß um einen Schreib- oder Lesefehler; aber aus welchem Wort verschrieben oder verlesen wurde, ist nicht sicher. Das Wort σῶμα würde mit καρδία zusammen schärfer die Totalität des gläubigen Ichs bezeichnen und zugleich auch unmittelbarer von dem Martyrium sprechen, in dem die Gemeinde steht. Denn es ist ja die eigentümliche Würde des Martyriums, daß in ihm nicht allein durch Wort und Glaube, sondern auch „an dem Leibe Christus verherrlicht wird" (1 20). So wäre es möglich, daß die Einzigartigkeit dieses Gedankens durch das blassere und allgemeinere νοήματα beseitigt wurde. Es kommt hinzu, daß νοήματα sonst bei Pls. wie in LXX nur die verkehrten Anschläge und Pläne bezeichnet, daß es als Inhalt des Denkens sich nicht selbstverständlich dem „Herzen" als dem Ort des Lebens und Denkens zuordnen läßt[2]. Dennoch sind diese Anzeichen kaum bestimmt genug, um σώματα als die ursprünglichere Lesart zu bezeichnen.

Mit einer Mahnung hatte Pls. diesen kleinen Abschnitt begonnen. Aber sie hatte immer stärker sich zu Gebetswünschen für die Gemeinde verwandelt und ist in diesem letzten Worte zur sicheren Verheißung geworden. Die Gründe liegen in der Lage des Pls. wie der Gemeinde; ein Märtyrer spricht zu Märtyrern, und beide sind überschattet oder, um es urchristlicher Denkweise gemäßer zu sagen, überglänzt von der Nähe des Todes, der sie von aller Verpflichtung löst und zu aller Begnadung führt. Es ist tief bezeichnend, daß über der Heiligkeit dieses Augenblickes, der wie ein letzter Abschied wirkt, Pls. dennoch nicht die Forderungen dieses Augenblickes übersieht. Nach dem Märtyrer spricht der, der zugleich auch Apostel ist, zu seiner Gemeinde; und er kann es nur in Form einer mahnenden Bitte, in der er sich selbst zum Vorbild ihres Tuns hinstellt; erst dann beschließt ein kurzes Segenswort diesen Abschnitt.

3. Letzte Bitten (4 8. 9).

Im übrigen, Brüder:
8 Was wahr ist, was heilig, was gerecht,
was rein, was wohlgefällig, was wohllautend,
ist irgend Tugend und irgend Lob[3],
dem denket nach!
9 Was ihr gelernt und übernommen
und gehört und gesehen an mir,
dem handelt nach!
Und der Gott des Friedens wird mit euch sein.

Wie ein Nachtrag beginnen die letzten Worte dieses Abschnittes; darum steht am Anfang ein τὸ λοιπόν und eine nochmalige Anrede. Von dem Aufblick zu Gott, den der letzte Satz brachte, wenden sie sich unmittelbar wieder zu den „Brüdern". Dennoch hat Pls. alles getan, um diese Sätze nicht als Nachtrag, sondern als den krönenden Schluß erscheinen zu lassen. Er häuft die Worte reich und feierlich und läßt sie in einen Segenswunsch münden; er gibt ihnen formal eine strengere und sorgfältigere Gliederung, als die vorangegangenen Sätze sie hatten. Zwei viergliedrige, in sich ge-

[1] So FG, d e g m Victorin.

[2] νόημα sonst im NT nur in II Kor (2 11 3 14 4 4 10 5 11 3). In LXX nur Sir 21 11 (?) Bar 2 8 III Makk 5 30. Es findet sich auch bei den Apost. Vätern nicht, aber bei Justin, Dial. 62 1 23 1, Athenag Suppl. 27 2. Es scheint ein ursprünglich dichterisches Wort zu sein: Pind. Ol. 7 72; Kaibel 632: Τραιανοῦ τάφος οὗτος ὃς εὐσεβὲς εἶχε νόημα; vgl. auch Windisch zu II Kor 3 14.

[3] D*E*FG, d e f g fügen ἐπιστήμης hinzu.

schlossene und gegeneinander ausgewogene rhythmische Gebilde schließen sich zu einer strengen Einheit zusammen, wie die Übersetzung zeigt. Es ist eigentümlich, daß in beiden Strophen die Enden der Zeilen den gleichen oder gleich wechselnden Ton tragen. In der ersten trägt das letzte Zeilenwort ihn viermal auf der drittletzten, in der zweiten zweimal auf der drittletzten und zweimal auf der letzten Silbe. Die zwei ersten Zeilen sind dreigliedrig; aber in beiden tragen das erste und zweite Glied den Ton auf der letzten Silbe und haben die Adjektivpaare (in der zweiten Zeile unter Umstellung) gleiche Silbenzahl. So gehören sie formal enger zusammen und scheint schon hier die Zweigliedrigkeit der dritten Zeile vorbereitet, deren erstes Glied wieder den Ton auf der letzten und deren zweites den Ton auf der drittletzten Silbe trägt. In der zweiten Strophe ist das Formmotiv aus den gleich klingenden Verbalformen gewonnen, die auf der drittletzten Silbe betont sind. Die Zweigliedrigkeit der Zeilen, mit der die erste Strophe begonnen hatte, setzt sich hier fort; sie ist nur in den beiden einander entsprechenden Imperativen aufgehoben, die durch ihre abrupt wirkende Kürze einen eindringlichen Ton gewinnen; und beide sind durch das gleiche Objekt und die gleiche Wortstellung und Betonung eng auf einander bezogen.

4₈ So werden schon durch Stil und Form beide Strophen innig und unlöslich verbunden. Der Grund, aus dem sie so verbunden sind, kann nur in dem sachlichen Zusammenhang liegen. Man hat oft genug ihn so zu deuten gesucht, daß die erste Strophe von den Normen „der natürlichen Moral", die zweite von denen der christlichen Moral spräche[1]. Aber ist schon der Begriff einer „natürlichen Moral" eine Unklarheit und ihre Sonderung von der sogenannten „christlichen Moral" an sich eine Unmöglichkeit, so bleibt es völlig dunkel, in welchem Prinzip ihr Zusammenhang beschlossen sein soll. Und den Zusammenhang zwischen beiden aufrecht zu erhalten, ist dann nur durch die glückliche Inkonsequenz möglich, daß der Gegenstand des Denkens auch zum Gegenstand des Handelns gemacht wird. In der Tat können mit beiden Verben nur Akte gemeint sein, die unlöslich zusammengehören.

λογίζεσθαι bezeichnet in paulinischer Sprache den Akt des Urteils, das im Wissen und Erkennen des von der sittlichen Norm Gebotenen sich begründet; und πράσσειν ist das diesem Urteil entsprechende Handeln.

Nun sind diese Normen für Pls. schlechthin gegeben; und die Art ihrer Gegebenheit die der religiösen Offenbarung. Darum ist dieses Denken kein Forschen und Urteilen, das von dem im sokratischen Sinn verstandenen Logos sittlichen Tuns selbst geleitet wäre und zu dem Logos hinführte, sondern ein Urteilen, das von gegebenen Prinzipien ausgeht, um ihnen die Fülle der einzelnen Forderungen zu subsumieren. Es ist deshalb auf Kombinatorik dieser Prinzipien mit geschichtlichen Gegebenheiten angewiesen, wie es der Art jüdischen Denkens konform ist, das durch Kasuistik tief bestimmt ist.

Darum ist es auch möglich, das „Handeln" in selbständiger Geltung neben das „Denken" zu stellen und es an die Norm einer geschichtlichen Überlieferung und eines persönlichen Beispieles zu binden. Denn diese ist gleichsam das Band, durch welche die abstrakte Gegebenheit der Normen mit der Wirklichkeit des eigenen Tuns verknüpft wird. Und wieder ist damit das gleiche sachliche Verhältnis berührt, das für das pharisäische Judentum in der Anschauung des Gesetzes gegeben war. Dem Erkennen ist die Aufgabe gestellt, dieses Gesetz im eigenen Denken gleichsam abzubilden, dem Handeln dieses Abbild im eigenen Leben zu verwirklichen. So sind beide von einander geschieden, aber zugleich verbunden durch das Prinzip der religiösen Offenbarung.

Noch sind damit die einzelnen von Pls. genannten Begriffe nicht geklärt; wohl aber begreift sich, daß so scheinbar Verschiedenartiges, wie es hier genannt wird, mit

[1] So zuletzt Haupt z. St.

gleicher Gültigkeit sich zusammenfindet[1]. Die Reihe beginnt mit dem Worte ἀληθῆ. Es kann nur deshalb an die Spitze von religiös-sittlichen Normen gestellt werden, weil es nur eine Art von Erkenntnis überhaupt gibt, eben religiös-sittliche Erkenntnis. Es steht hier also mit dem gleichen Recht als Inbegriff solcher Normen, wie im 4. Evangelium vom „Tun der Wahrheit" gesprochen werden kann (3 21). Deshalb darf es auch nicht im Sinne von „Wahrhaftigkeit" oder „Lauterkeit" spezialisiert werden[2]. σεμνά[3] betont vielleicht stärker das religiöse Moment der Heiligkeit und Unverletzbarkeit, während δίκαια das Ziel sittlich-religiösen Verhaltens im Judentum überhaupt angibt. So bewegen sich die drei ersten Worte ganz in der Sphäre letzter religiös-sittlicher Normen. Jedes für sich würde allein genügen, das Ganze des sittlichen Lebens nach Ziel und Haltung zu bezeichnen; und zwischen ihnen besteht nirgends eine deutliche begriffliche Grenze. Diese Vielfalt der Worte bei Einheit des Sinnes ist möglich nur deshalb, weil sie der wechselnde Ausdruck einer spezifisch religiösen Setzung ist, in der an gegebenen Daten der Geschichte und des Lebens der letzte Sinn aller Gegebenheit als Gabe und Aufgabe aufleuchtet.

Auch die zweite Reihe von drei Worten beginnt wieder mit einem ganz allgemeinen Wort: ἁγνά. Seine besondere Färbung kommt ihm durch seine Herkunft aus der Sphäre des Kultus zu; aber wie es ihr schon im Judentum, ähnlich den Begriffen ἄμωμος und ἀκέραιος, entwachsen und zum Inbegriff sittlicher Reinheit geworden war, so hat es auch hier die gleiche umfassende Bedeutung[4]. Die nächsten beiden Worte scheinen zunächst aus der Sphäre der Prinzipien in die der „Meinungen" abzugleiten. Denn προσφιλής ist alles, was unter den Menschen beliebt macht, und εὔφημος alles, was unter ihnen einen guten Ruf hat[5]. Aber schon die Zuordnung zu Worten wie wahr, fromm, gerecht läßt vermuten, daß hier nicht nur an kulturelle Werte gedacht ist, und die oben gegebene Ableitung macht völlig klar, daß hier anderes gemeint sein muß. Wenn sie prinzipiellen Bestimmungen als gleichgeordnet gelten können, so ist das in dem eigentümlichen jüdischen Denken begründet, das die Besonderheiten seines Gemeinschaftslebens zu der Höhe religiös-ethischer Prinzipien erhebt. Darum kann und muß, was in dieser Gemeinschaft „Wert und Ruf hat", auch als religiöser Wert und umgekehrt, was religiöse Geltung besitzt, als Sinn dieses Ge-

---

[1] Eine formale Parallele für diese Aufzählung findet sich wohl bei Cic. Tusc. disp. V 23 67: Bonum autem mentis est virtus; ... hinc omnia quae pulchra, honesta, praeclara sunt ..., plena gaudiorum sunt (vgl. Liechtenhahn a. a. O. 11). Ungleich näher steht den Worten des Pls. etwa der Segensspruch nach dem Schema (bei Fiebig, Ausgewählte Mischnatraktate I 34): „Wahr und fest, gegründet und bestehend, richtig, treu, geliebt, lieb, kostbar, lieblich, furchtbar, gewaltig, ordentlich, angenehm, gut und schön ist dies Wort für uns immer und ewig."

[2] So Haupt. Zum Ausdruck vgl. Prov 1 3: νοῆσαι δικαιοσύνην ἀληθῆ. Letztlich ist in der Sphäre des Glaubens „Wahrheit und Wahrhaftigkeit" unirennbar aufeinander bezogen; vgl. Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft 6.

[3] σεμνός im NT noch I Tim 3 8. 11 Tit 2 2; für LXX s. Prov. 6 8 8 6 15 26 II Makk 6 11. 28: ὑπὲρ τῶν σεμνῶν καὶ ἁγίων νόμων; 8 15: τοῦ σεμνοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. IV Makk 5 36 7 15 17 5. Vgl. ferner I Clem. 1 1. 3 7 2 47 5; Herm. Vis. III 8 7; Mand. III 4. IV 3 6. XII 1 1 Sim. VIII 3 8

[4] ἁγνός in LXX Ps 11 6: τὰ λόγια κυρίου λόγια ἁγνά; 18 9 Prov 15 26: ἁγνῶν ῥήσεις σεμναί. 19 13 20 9 21 8 II Makk 13 8 IV Makk 5 37 18 7 f. 23. Im NT noch II Kor 7 11 11 2 I Tim 5 22 Tit 2 5 Jak 3 17 I Petr 3 2 I Joh 3 3. Vgl Windisch zu II Kor 7 11.

[5] προσφιλής nur hier im NT; in LXX noch Esr 5 1 Sir 4 7 20 13; öfter in der Koine PSI IV 361 9 (c. 251 v. Chr.); BGU IV 1043 24 (III n. Chr.); häufig auf Grabschriften z. B. Kaibel 324 9. Vgl. auch Dettius Valens 121 33. — εὔφημος steht ebenfalls nur hier im NT, nicht in LXX (dagegen Symm. Ps. 62 (63) 6) u. Apost. Vätern; dagegen ist es auf griechischem Boden geläufiger. Vgl. E. Curtius, Gesch. Abhandl. II 532. Die Bedeutungen schwanken: „wohllautend, löblich, anziehend, glückverheißend"; vielleicht ist auch der Sinn von „Akklamation" für εὐφημία heranzuziehen, den E. Peterson, εἷς θεός passim erörtert.

meinschaftslebens betrachtet werden. Deshalb ist es auch nicht notwendig, die religiöse Bestimmtheit des Begriffs ausdrücklich hervorzuheben; weil diese die selbstverständliche Voraussetzung ist, ohne die von Normen einer Gemeinschaft überhaupt nicht gesprochen werden kann, sind auch solche Worte wie προσφιλῆ und εὔφημα zunächst religiös bestimmt und haben deshalb „unter Menschen" Geltung. Sie erlangen damit die gleiche prinzipielle Würde wie die vorangegangenen umfassenden Begriffe.

Die nächste Zeile bestätigt diesen grundsätzlichen Sinn. Sie schließt die Reihe der sittlichen Werte ab mit zwei Worten, die für Sprache und Denken des Pls. recht charakteristisch sind. Das Wort ἀρετή scheint den Reichtum sittlicher Erkenntnisse wach zu rufen, den die griechische Moralphilosophie seit Sokrates in ihm zusammengefaßt hatte. „Tugend ist Vollendung und der Gipfelpunkt für die besondere Natur des Einzelnen"[1], hat Chrysipp bestimmt. Aber die Tatsache allein, daß hier das Wort ἀρετή als eines unter anderen erscheint, müßte schon den paulinischen Sinn von dem griechischen Begriff entfernen; und vollends es auf eine Stufe mit dem „Lob" zu stellen, sei es von Menschen oder Göttern, ist ein genauer Gegensatz zur griechischen Arete; denn wer die Tugend besitzt, ist über alles „Lob" hinausgeschritten. So kann die flüchtige Erwähnung des Wortes nur den Sinn andeuten wollen, den Pls. in ihm überkommen hat; und er ist ganz in den Geist jüdischer Paräneſe hineingezogen[2]. „Tugend" ist hier „Gabe der Weisheit" und gleichbedeutend mit „Gerechtigkeit"; wie aber der Gerechte als stete Aufgabe die Bewährung der Gerechtigkeit in Leiden und Mühen zu vollziehen hat, so wird Tugend zum Inbegriff der religiös-sittlichen Haltung, in der der Fromme, kämpfend und leidend, ein Leben lang zu stehen hat. Es ist kaum zufällig, daß das Wort „Tugend" innerhalb der griechischen Bibel in jenen beiden Makkabäerbüchern am häufigsten begegnet, die nichts anderes als Verherrlichungen des Martyriums sind[3]. So wird es aus dem gleichen Geiste und Grunde auch an dieser Stelle stehen; es ist in einem neuen Sinne der Inbegriff der „Vollkommenheit", die für den Märtyrer Gabe wie Aufgabe ist. In den gleichen Zusammenhang der jüdischen Ethik weist auch das zweite Wort: ἔπαινος[4]. Die grundsätzliche Bedeutung, in der es neben dem Begriff der „Tugend" gefaßt werden muß, entfernt es von allem, was an Gunst und Beifall der Menschen anklingen könnte. Es kann Menschenlob nur in dem Sinne meinen, in dem ein sachlich bedingtes Lob Menschen als seine möglichen Träger erfordert. Seine gegenständliche Gültigkeit empfängt es nicht von diesen, sondern von der allem nur menschlichen Beifall entrückten Norm ethischen Tuns. So heißt es denn auch bei Jesus Sirach von den Frommen (44 8): „Ihre Weisheit werden die Völker rühmen, und ihr Lob die Gemeinde verkünden." Denn wie die Weisheit Gabe Gottes ist, so ist es auch das Lob; und die Gemeinde verkündet nur, was an göttlicher Gabe in dem Einzelnen Leben und Werk geworden ist. Nicht sie hat die Macht, das Lob gleichsam aus sich zu schaffen und bestimmen, sie ist nur Trägerin

---

[1] Chrysipp, Fragm. 129 43 f. Gercke; ähnlich Cicero (s. S. 174 Anm. 1).

[2] ἀρετή steht in LXX sowohl auf Gott wie auf Menschen bezogen. Im Sinne der ersten Verwendung bezeichnet ἀρετή, hellenistischem Gebrauch entsprechend (vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien 95 f.), die göttliche Macht, welche dem Frommen im Leben wunderbar zur Seite steht: Hab 3 3 Sach 6 13 Jes 42 8. 12 43 21 63 7. Auf Menschen angewandt bezeichnet ἀ. die vollendete religiös-sittliche Haltung des Frommen; so Sap 4 1 5 13 8 7 (in dem Liede auf die Weisheit): καὶ εἰ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ τις, οἱ πόνοι ταύτης εἰσὶν ἀρεταί. Dann vor allem in II und IV Makk. S. nächste Anm.

[3] II Makk 6 31 10 28 15 12. 17 IV Makk 1 2. 8: τῶν ὑπὲρ ἀρετῆς ἀποθανόντων. 1 10. 30 2 10 7 22 9 8. 18 31 10 10 11 2 12 15 13 24. 27 17 12. 17. 23.

[4] In LXX steht es auf Gott bezogen I Chron 16 27 Ps 21 3. 25 34 28 Sap 15 19 Sir 39 10; auf Menschen bezogen II Chron 21 20 Sir 44 8. 15 IV Makk 1 2: τῆς μεγίστης ἀρετῆς ... περιέχει ἔπαινον. — Im NT Rm 2 29 13 3 I Kor 4 5 II Kor 8 18 I Pt 1 7 2 14. Vom Lobe Gottes Eph 1 6. 12. 14 und Phil 1 11 (s. oben). Vgl. noch I Klem 30 6: ὁ ἔπαινος ἡμῶν ἔστω ἐν θεῷ καὶ μὴ ἐξ αὐτῶν. Danach ist ἔπαινος eine Variante des Begriffes καύχημα, s. zu 1 26.

und Verkünderin einer religiös gegebenen Bestimmtheit. Aus dieser Betrachtungsweise begreift es sich, daß das Wort hier nicht wie sonst immer den Akt, sondern den Inhalt des Lobens meint; denn in dieser religiösen Betrachtung wird beides identisch. tisch.

So zeigen alle Worte, die Pls. hier aneinanderschließt, daß ihre Verwendung nur unter religiösen Gesichtspunkten möglich ist. Sie zeichnen in allem den Begriff der „Vollkommenheit", der für den Gläubigen und insbesondere für den Märtyrer die unausweichliche Norm seines Verhaltens ist. Von hier aus wird auch die Einzigartigkeit dieser Begriffsreihe unmittelbar einleuchtend. Jedes Martyrium trägt die tiefe religiöse Bedeutung in sich, den Sinn alles Handelns und Geschehens gültig und beispielhaft darzustellen, aus dem seine vielfältigen Gestalten und Formen in Geschichte und Leben möglich und wirklich werden. So muß es in sich alle Normen des Lebens erfüllen. Es ist auch nicht möglich und notwendig, dieses Bild der Vollkommenheit zu „verchristlichen", d. h. letzte sittliche Gedanken durch besondere Fassung auf den eigentümlichen Gehalt des urchristlichen Glaubens zu beziehen. Denn eben dieses „Besondere" des Glaubens ist das ganz Allgemeine und Grundsätzliche, und die Freiheit von jeder geschichtlichen Konkretion bedeutet, um es paradox, aber dem Sachverhalt genau entsprechend zu sagen, die tiefe Gebundenheit an die Besonderheit der Situation, in der der Märtyrer steht. Aus der „Gnade" des Martyriums heraus vermag er, letzten Grundgedanken alles Handelns „nachzudenken" und sie beispielhaft zu erfüllen. In voller und zulänglicher Reinheit wird ihr religiöser Sinn hier Ereignis.

4₉ So begreift sich aber auch unmittelbar, daß ein zweiter Vierzeiler angefügt wird. Märtyrer sein heißt ja, in der Besonderheit der jeweiligen Lage Gottes letzte Gedanken über Welt und Menschen zu erfassen und zu leben. Jenes „Erfassen" geschieht in der Sphäre letzter und gültiger Prinzipien, dieses Leben und Handeln innerhalb der konkreten geschichtlichen Situation. Von ihr und ihren Bedingungen sprechen die nächsten Zeilen. Sie ist durch zwei Momente bestimmt: Überlieferung und Beispiel. Die beiden ersten, zu einem Paar eng verbundenen Verben[1] betonen so scharf wie sonst selten bei Pls. den Gedanken der Tradition[2]. Der gesamte Inhalt des Glaubens, nicht nur einzelne seiner Stücke, ist ein überlieferter Komplex und darum lehrbar und lernbar[3]. Es ist für Pls. ein alter jüdischer Gedanke, daß mit dem Begriff des gläubigen Handelns auch der „der Überlieferung" gesetzt sei[4]. Aber es ist nicht mehr wie einst im Judentum eine Überlieferung „der Väter", sondern der einzige Tradent ist der Apostel selbst[5]. Und er ist nicht nur gleichsam ein Durchgangspunkt für den Strom dieser Überlieferung, sondern sie ist in ihm gültig dargestellt. Es wird deutlich, wie hier der Begriff einer Kanonizität des Apostels in Leben und Lehre aufdämmert. Er liegt in dem „in mir", das allen Verben zugehört; es bezeugt sowohl die geschichtliche Überlieferung „durch mich" wie die religiöse Offenbarung „an mir". Dieses

[1] καὶ ... καὶ ist aus rhythmischen Gründen gesetzt, um dem doppelten καὶ der zweiten Zeile zu korrespondieren.

[2] Ähnlich Rm 6₁₇ 16₁₇.

[3] μανθάνειν steht in diesem Sinne nur noch Kol 1₇; dann häufiger in den Past (I Tim 2₁₁ 5₄. ₁₃ II Tim 3₇. ₁₄ Tit 3₁₄), vgl. auch Eph 4₂₀. — παραλαμβάνειν steht in gleich umfassendem Sinne noch Gal 1₉ Kol 2₆ I Thess 2₁₃ 4₁ II Thess 3₆. Auf einzelnes bezogen I Cor 11₂₃ 15₁ (vgl. Jhs. Weiß z. St.)

[4] Gal 1₁₄; daß er auch für Pls. gültig ist, zeigt I Kor 11₂ II Thess 2₁₅ 3₆.

[5] Zwar ist aus dieser Stelle nicht zwingend zu schließen, daß Pls. für sich den Gedanken der Überlieferung ablehnt; aber I Kor 11₂₃ Gal 1₁₂ lehren es deutlich genug.

Ich des Apostels ist jetzt in Leiden und Gnade gebunden; kaum zufällig ist die zweite Zeile den Worten fast gleich gebildet, in denen er am Anfang der Paräneſe von früheren Martyrien sprach[1]. So liegt denn im Martyrium beſchloſſen, was der Inhalt alles Überkommenen wie Offenbarten ist; in ihm faßt sich beispielhaft zuſammen, was beide den Gläubigen zu ſchenken vermögen. Darum ist Pls. Vorbild deſſen, was sie „tun" ſollen. Wohl sind auch die Gläubigen Märtyrer; aber dieſe ihnen geſchenkte Gleichheit hebt dennoch nicht den Unterſchied zwiſchen Apoſtel und Gemeinde auf. Er bleibt trotzdem oder gerade deswegen das Beiſpiel, dem ihr Denken und Handeln gilt.

So bekundet sich in dem Neben- und Miteinander der beiden Vierzeiler ſo rein wie ſelten die Höhe des Bewußtſeins, aus dem Pls., der Apoſtel und Märtyrer ſeines Evangeliums, alle ſeine Normen zu erfüllen und darzuſtellen mächtig ist. Dennoch handelt es sich nicht um ihn, ſondern um Denken und Tun der Gläubigen zu Philippi. Weil beide unlöslich verbunden ſind und einer des anderen Ruhm, kann dieſe Mahnung in der tröſtlichen Gewißheit enden: „Und der Gott des Friedens wird mit euch ſein"[2]. Das Wort „Frieden", das noch einmal begegnet, weiſt auf den Kampf, in dem die Gemeinde ſteht. Es macht in aller zeitlichen Not den Einzelnen eines ewigen Heiles gewiß, ja es macht gerade dieſes zeitliche Ringen zu dem ſichtbaren Beweis eines unzerſtörbaren „Friedens". Die Höhe der Betrachtung, zu der Pls. in den letzten Worten aufgeſtiegen ist, duldet auch nicht mehr die Form eines frommen Wunſches. Wie er früher ſagen konnte: „Gott wird es euch offenbaren", ſo kann er hier mit der gleichen unumſtößlichen Gewißheit enden: „Er wird mit euch ſein!"

D. Die Gabe der Philipper (4 10–20).

Mit dem letzten Segenswort ſchien nicht nur das Ende der mahnenden Worte, ſondern des Briefes überhaupt gekommen. Wenn Pls. dennoch mit einem letzten Abſchnitt fortfährt, ſo ist der äußere Grund eine Spende, die die Gemeinde durch Epaphroditos dem Apoſtel hat zukommen laſſen. Aber dieſe Tatſache allein würde die weit geſponnene Betrachtung kaum genügend rechtfertigen. Was ihr den beſonderen Wert gibt, ist auch hier die beſondere Lage von Geber und Empfänger und die Nähe, in der ſie ſeit langer Zeit verbunden ſind. Vielleicht kommt noch ein formales und ſachliches Motiv hinzu. Das Schreiben des Pls. war bisher hauptſächlich von Mahnungen erfüllt; ſie ſind wohl aus dem Bewußtſein herzlicher Verbundenheit geſprochen und laſſen nur an ſeltenen Stellen einen deutlichen Mangel im Leben der Gemeinde erkennen. Aber als Mahnreden bringen ſie dennoch nicht die Freude zum reinen Ausdruck, die den Apoſtel auch und gerade in der Not der Gemeinde erfüllt. So ſcheint dieſer Abſchnitt warmer Anerkennung dazu beſtimmt, dem Ganzen einen reinen, von keiner Mahnung mehr gefärbten Ausklang zu geben. Er tritt ſo zu dem briefſlichen Proömium in unmittelbare Parallele; und dieſe Entſprechung ſcheint auch von Pls. beabſichtigt, wenn er dort wie

[1] S. dazu auch 1 29; zu der Bedeutung der Präpoſition ἐν auch zu 2 5.

[2] ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ſteht noch Rm 15 33 16 20 II Kor 13 11 I Theſſ 5 23 II Theſſ 3 16 (ὁ κύριος τῆς εἰρήνης); auch Hebr 13 20. Es iſt offenbar eine jüdiſche Prädikation; vgl. Teſt. Dan. 5 2: ἀλλ' ἔσεσθε ἐν εἰρήνῃ ἔχοντες τὸν θεὸν τῆς εἰρήνης καὶ οὐ μὴ κατισχύσει ὑμῶν πόλεμος und die Beiſpiele oben zu 4 7.

hier den Blick bis auf den „Anfang des Evangeliums" zurückwendet. Damit hebt sich das Briefkorpus als einheitliches Ganze heraus; es wird von der Überschrift, dem Gruß und dem Proömium begonnen und durch den „Dank", die Grüße und den Segenswunsch beschlossen.

Der Abschnitt soll für die Gabe der Philipper danken. Und dennoch fehlt jedes unmittelbare Wort des Dankes. Die Gründe dieses „dankloſen Dankes" können erst später deutlich werden. Aber die Tatsache allein ist für das Verhältnis, in dem Pls. zu seinen Gemeinden und besonders zu dieser Gemeinde steht, sehr bezeichnend. Wie um sie zu verschleiern, ist die Betrachtung so reich gehalten, und gliedert sich in drei kleinere Abschnitte. Der erste spricht von der Haltung des Apostels jeglicher Art von Unterstützung gegenüber (4$_{10-14}$). Der zweite wendet sich dieser besonderen Gabe dieser einen Gemeinde zu (4$_{15-18}$) und mündet unmittelbar in ein feierliches Gebet (4$_{19.20}$); es ist der dritte und letzte dieses Teiles wie des ganzen Briefes.

1. Die Haltung des Apostels (4$_{10-14}$).

10 Mir war es eine große Freude im Herrn, daß endlich einmal euer Gedenken an
mich wieder grünte; ihr waret ja voller Gedenken, aber die Zeit ließ es nicht zu. 11 Nicht
sage ich's aus Not; denn ich habe gelernt, mich zu bescheiden, wie es sich gibt.
12 Ich weiß[1] arm zu sein,
ich weiß[2] reich zu sein,
für alles und jedes bin ich geweiht;
satt sein und hungern,
reich sein und darben,
13 alles vermag ich in dem, der mich stärkt[3].
14 Nur — schön war es, daß ihr meine Gefährten im Leiden wurdet.

4$_{10}$ Gleich der erste Satz dieses Abschnittes ist für seinen ganzen Charakter kennzeichnend. Kein Wort fällt über den unmittelbaren Anlaß der „Freude", und diese Freude ist auch nicht von menschlichen Gesichtspunkten berührt. Die Worte gehen gleichsam hinter die konkrete Tatsache der Geldspende zurück und sprechen nur mit hoch gegriffenen Worten von der Gesinnung der Geber und ihrer religiösen Bedeutung[4]. So ist es zunächst eine Freude „im Herrn"[5]. Ihr Grund wird in dem Nebensatz mit einem nicht gewöhnlichen Bilde umschrieben.

ἀναθάλλειν, ein Wort der „gebildeten" Koine, bezeichnet das Aufsprossen und Aufblühen im Frühling, wenn die winterliche Zeit der Welke und Dürre vorüber ist[6].

---

[1] καί alle Unzialen; nur einige Min. lesen δέ, vielleicht ein Schreibversehen wegen der letzten Silbe von οἶδα (so Meyer).

[2] καί wird nur von A syr. ausgelassen. Die gewiß ursprüngliche doppelte Setzung des καί betont die rhythmische Korrespondenz der Zeilen.

[3] ℵ^{c} D^{c} E F G K L P Chrys., Theodoret fügen dem Part. ein Χριστῷ hinzu. Es stammt wohl erst aus I Tim 1$_{12}$ und ist mit ℵ* A B D* etc. auszulassen, weil es Verdeutlichung der dunkel andeutenden hymnischen Sprache ist.

[4] μεγάλως statt eines gewöhnlichen μάλα o. ä. steht nur hier im NT; öfter dagegen in LXX, besonders ihren späten Teilen (Sap 11$_{21}$ Dan 4$_{16}$ I Makk 1$_{11}$ II Makk 2$_{8}$ 3$_{21}$ 10$_{38}$ 15$_{27}$ III Makk 2$_{21}$ 4$_{16}$ 5$_{12}$) Es ist auch in Papyri gebräuchlich, z. B. Amh. II 39$_{8}$ (II v. Chr.): μεγάλως ἐχάρημεν, P. Fay. III 3 (95 n. Chr.). P. Giss. I 19$_{3}$ (II n. Chr.). Ganz ähnlich auch Polyk. Phil. 1$_{1}$: συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ.

[5] Zu dem weiterführenden δέ vgl. 1$_{12}$. Vgl auch Lightfoot z. St.

[6] ἀναθάλλειν galt lange als biblisches Wort. Im NT findet es sich nur hier, in

Mag man das Verbum nun faktitiv oder intransitiv faſſen — im erſten Falle wäre τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν unmittelbares, im zweiten inneres Objekt —, ſo iſt das Wichtige hier, daß es die Gabe und die Geſinnung, aus der ſie ſtammt, als etwas Beſonderes und Unerwartetes wertet. Es ſetzt damit voraus, daß an ſich ein Verhältnis „gegenſeitiger Abrechnung" zwiſchen dem Apoſtel und der Gemeinde beſtand, wie es hernach mit offenem Worte geſagt iſt (4 15), daß durch widrige Umſtände eine Unterbrechung eingetreten iſt. Welcher Art dieſe waren, laſſen vielleicht einige Andeutungen des 2. Korintherbriefes über die Kollektenangelegenheit ahnen (8 1 f.); ſie ſprechen von abgründiger Armut und vielfältiger Trübſal der makedoniſchen Gemeinden.

Wie um alles Konkrete auszuſchließen, iſt als Objekt dieſes Aufblühens nicht von der Gabe die Rede, ſondern von einem „an mich denken"[1]. Der Doppelſinn dieſes „Denkens", nach dem es ſowohl die einmalige Tat wie die bleibende und treibende Geſinnung bezeichnet, iſt die Urſache, ſogleich eine nähere Erläuterung anzuſchließen. Sie beſeitigt zudem den möglichen Vorwurf, der in dem „endlich einmal" liegen könnte[2].

Das einleitende ἐφ' ᾧ hat hier kaum eine andere Funktion als ein ſchlichtes ὅτι = weil[3]; es ſchließt vielleicht nur etwas näher die Begründung an das zu Begründende an und mag hier gewählt ſein unter dem Einfluß des χαίρειν, um dieſen Satz gegenüber dem erſten Satz deutlicher herauszuheben. Pls. ſcheidet zwiſchen der immer vorhandenen Fürſorge und den äußeren Möglichkeiten, ſie zu betätigen, und verſtärkt den Nachdruck, der auf der fürſorglichen Geſinnung liegt, noch durch ein καί. Dem ſteht die faſt nebenſächliche Wendung gegenüber: „Die Zeit hat es nicht wollen leiden", wie Luther das Wort ἠκαιρεῖσθε[4], auch nach ſeinem etymologiſchen Sinn, ſchön umſchrieben hat.

4 11 Wenn in dem erſten Satz mit ſteigender Betonung die Aufmerkſamkeit von der Gabe auf den Geber gelenkt wurde, ſo in dem zweiten von der äußeren Bedürftigkeit auf die innere Haltung des Empfängers. Pls. leugnet nicht, daß er Mangel leide, nur dieſes, daß Mangel das Motiv ſeiner Freude ſei[5]. Und wieder iſt der Grund in der Geſinnung des Empfängers gelegen. Er ſpricht von ihr zunächſt in leichten und geläufigen Worten; er weiſt auf ſeine Lebenserfahrung hin, die ihn gelehrt hat, in allen Lagen ſelbſtgenügſam zu ſein. Bekannte Worte ſtoiſcher Moralphiloſophie begegnen hier[6]; für ſie

---

LXX unbildlich Sap 4 4 Sir 50 10 Ez 17 24, bildlich Hoſ. 8 9 Pſ 27 7 Sir 1 18 11 22 46 12 49 10; bei Aquila auch Pſ 128 6, bei Symm. Jeſ 38 16, u. Theod. In der Koine vgl. Aelian, v. h. 5 4; Pariſ. Zaub. Pap. 1596. Es kann ſowohl in intranſitivem (= „wieder aufblühen") als auch faktitivem Sinne (= „wieder aufblühen laſſen") ſtehen. Intranſitiv iſt es I Clem 36 2 gebraucht. Vgl. auch Nägeli, Wortſchatz 81 und Blaß-Debr.[5] § 101 unter θάλλειν. Die Wendung iſt, wie Moule, Philippians Studies p. 245 bemerkt, „touched with a smile of gentle pleasantry."

[1] Auch dieſe Wendung nimmt ein Wort des Proömiums wieder auf (1 7): δίκαιον ἐμοὶ τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν; ſ. z. St. Statt τό leſen hier FG τοῦ.

[2] Das iſt der Sinn von ἤδη ποτέ; vgl. II Klem 13 1 Epikt. II 16 39 III 24 9 u. ö. S. Lietzmann zu Rm 1 10.

[3] S. Blaß-Debr.[5] § 235 2 und Johanneſohn, D. Gebrauch d. Praep. in LXX, Regiſter (1926). Calvin, auch Kennedy faſſen ἐφ' ᾧ perſönlich und beziehen es auf ἐμοῦ: de quo etiam cogitabatis.

[4] ἀκαιρεῖσθαι iſt ein ſeltenes Wort, belegt in Act. Diod. S. 10 7 und paſſiviſch Corpus glossariorum lat. II 137. Im NT nur hier, nicht in LXX; wohl findet es ſich noch Herm. Sim. IX 10 5.

[5] οὐχ ὅτι iſt hier ganz erſtarrt, wie das nachgeſetzte λέγω zeigt, und nicht mehr als eine ſtarke Negation. S. zu 3 12 ὑστέρησις nur noch Mt 12 44; es findet ſich auch nicht in LXX, wohl noch Herm. Sim. VI 3 4. κατά iſt hier gebraucht zur Bezeichnung des Motivs wie 1 20 u. ö. S. Radermacher, Nt.liche Gramm.[2] 139.

[6] αὐτάρκης veranſchaulicht ſchön Plat. Republ. 399 B: οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν

ist besonders das Wort von der Autarkie der Inbegriff aller Tugenden des Einzelnen als Menschen und Bürger[1]. Aber angesichts der tiefen Bedeutung und des reichen Inhaltes, den das ethische Denken seit Sokrates dem Begriff gegeben hatte, ist es charakteristisch genug, daß es hier kaum mehr bezeichnet als die Fähigkeit, Äußeres zu entbehren[2]. Es ist in dem abgegriffenen Sinn verwandt, den es als Schlagwort in der römisch hellenistischen Bildung empfangen hat, und sein ursprüngliches Gepräge ist in den Worten des Pls. nicht mehr erkennbar. Aber diese verhältnismäßige Leere des Begriffes macht es Pls. möglich, ihm einen Inhalt zu geben, der weit von den populären Meinungen abführt, ja in einen deutlichen Gegensatz zu ihnen tritt. Denn wenn Autarkie gerade die innere Unberührbarkeit des Pls. durch äußere Umstände betont, so daß die Frage nach arm und reich sein gleichgültig wird, so legt die Fortsetzung des Gedankens gerade auf das Beieinander von Fülle und Not einen einzigen Wert. Es ist der Stolz des Apostels, beides erfahren zu haben und zu erfahren und beides mit vollem Herzen zu bejahen. Nicht Unberührbarkeit, sondern Allberührbarkeit, nicht Unwichtigkeit dieser Dinge, sondern Gewichtigkeit ist das Motiv dieser Sätze; denn in allen diesen Dingen spürt Pls. die Macht Christi.

4$_{12}$ Die Sätze, in denen Pls. von solcher Erfahrung seines Lebens stolz und demütig zugleich spricht, sind von Pathos beschwingt. Es zeigt sich in der Wiederholung des „ich weiß", dem dreimaligen „alles", in der Fülle der Antithesen und nicht zuletzt in der dunkel andeutenden Feierlichkeit des Schlusses.

Aber nicht nur Worte und Wendungen sind mit besonderem Tone gewählt. Auch die Sätze scheinen sich zu zwei dreigliedrigen Gebilden zusammen zu schließen, die formal genau gleich gegliedert sind. Mit feierlichem Tone, unter Verwendung von πᾶς schließen die dritten Zeilen den Inhalt der ganzen Strophe zusammen. Die ersten und zweiten sind von dem Gegensatz zwischen „arm und reich sein" getragen. Er ist in dem ersten Trikolon stärker auf die Person des Pls. bezogen; daher das doppelte οἶδα. Das zweite bezieht ihn dringlicher auf die Sache selbst — daher die zweifache Reihe von Antithesen — und durch sie auf den, durch den dieser Gegensatz wie die persönliche Macht, ihn zu tragen, erst möglich und notwendig wird. So ist die zweite Strophe bestimmt, die Fülle des Gegensatzes, der in der ersten als persönliche Haltung des Pls. hingestellt ist, zu steigern und auf den letzten sachlichen Grund, die Macht des Herrn zurückzuführen. In dem größeren Reichtum der Worte, die die zweite Strophe erfüllen, bildet sich dieses sachliche Verhältnis sichtlich ab. So sind diese Sätze aus dem Fluß der brieflichen Rede herausgehoben und formen sich zu einem kleinen Hymnus, von dessen Pathos hernach V. 14 mit einem klaren πλήν zu der Gewohnheit brieflicher Aussprache zurücklenkt[3]. Nach dieser rhythmischen Gliederung richtet sich

---

ἐνδεής; Arist. Polit. VII 5: τὸ ... πάντα ὑπάρχειν καὶ δεῖσθαι μηδενὸς αὐτάρκες; oder Diogenes L. II 24 von Sokrates: αὐτάρκης καὶ σεμνός. Zu dem Begriff der Autarkie vgl. Stob. III p. 265$_{13}$ Hense; Epiktet p. 466 Nr. 16 Schenkl; Teles p. 11$_5$ 38$_{10}$f. u. ö. Hense. Vgl. Gerhard, Phönix von Kolophon (1909) 57 ff. Das Adjektiv steht in LXX noch Sir 40$_{18}$; das Nomen auch Ps. Sal. 5$_{18}$ II Kor 9$_8$ (s. u.) I Tim 6$_6$; Herm. Mand. VI 2$_3$; Sim. I 6, s. auch Philo, Leg. alleg. III 165 und mehr bei Leisegang, Index s. v. (Philonis Opera VII). Vgl. auch Windisch zu II Kor 9$_8$.

[1] Vgl. Marc. Aurel. 1$_{16}$: τὸ αὐτάρκες ἐν παντί und s. Nägeli, Wortschatz 41 f.

[2] Dazu stimmt auch die Hervorhebung des ἐγώ, die den Ton einer gelassenen Unabhängigkeit von äußeren Umständen verstärkt; ebenso das ἐν οἷς εἰμί. Vgl. zum Ausdruck Thuk 7$_{11}$; Plato, Ep. 7 p. 350 A; Epikt. I 22$_{15}$. Mehr bei Weitstein und Knpke.

[3] Auch der einleitende Satz V. 11 ist noch von rhythmischer Fügung frei. — Man kann deshalb diesen Hymnus eine „Einlage" nennen (so Bultmann, Stil der paul. Predigt 48, Dibelius[2] z. St.; s. auch Jhs. Weiß, Beiträge zur paulinischen Rhetorik 29),

alsdann auch die syntaktische Beziehung der Sätzchen. Die Verwendung des Wörtchens πᾶς hat jedes Mal die Aufgabe, das Vorangegangene zusammenzufassen und abzuschließen[1].

Doch welches ist der sachliche Grund, daß Pls. hier von der reichen und stolzen Erfahrung des Gegensätzlichen redet? Er kann nicht unmittelbar mit der Gabe der Philipper zusammenhängen, denn Pls. blickt hier auf Gegenwart und Vergangenheit zurück, und der pathetische Stil der Rede ist nicht durch eine Geldspende zu motivieren. Nun ist der Gedanke des Mangels schon ausgesprochen und ihn setzen die folgenden Verben verschieden fort. Sie beziehen sich also auf die äußeren Güter des Daseins. Dagegen war von einem „Reichtum" bisher nicht gesprochen worden; er kann sich aber auch nicht mehr auf äußere Dinge des Lebens beziehen. Denn was wäre es für ein Ruhm, daß Pls. auch solchen Reichtum ertragen könnte, und was sollte der Hinweis auf „den, der mich mächtig macht"? So ist dieser nur auf religiöse Güter zu beziehen[2]; dadurch wird dieses Bekenntnis in die Reihe jener berühmten paulinischen Paradoxien eingeordnet, in denen äußere Armut und Not zum sichtbaren und beseligenden Zeichen einer Fülle des Glaubens und Heiles werden. Pls. hat diese Spannung zwischen innerem Sein und Haben und äußerem Dasein und Nichtshaben als mit seinem apostolischen Werke unlöslich verbunden betrachtet. Aber er hat nur aus bestimmten Gründen zur Verteidigung seines Werkes und seiner Person von ihr in ausdrücklichen Worten gesprochen. So muß auch hier ein besonderer Grund bestehen, von einem solchen Ineinander von Fülle und Not zu reden. Wieder ist die Geldspende nicht der Grund; wie sie die Not nicht oder nur wenig hebt, so fördert sie noch weniger die Fülle. Dann ist für dieses stolze Bekenntnis kaum ein anderer Grund zu finden als die besondere Lage des Pls., sein Martyrium. Zum letzten Male bricht das eigentümliche Pathos, das es verleiht, in starken Worten durch, gleichsam ausgelöst durch die Gabe der Philipper, die eine kleine äußere Not zu stillen bestimmt ist, wo die größere des Leidens und Gefangen-Seins bestehen bleibt und bleiben soll. Darum bleibt es an den Gegensatz äußerer Dinge gebunden, erweitert und verstärkt ihn, ohne doch anders die Einheit dieses Gegensatzes zu berühren als durch die Nennung Christi. Das Hochgefühl des Märtyrers kann kaum schärfer bezeichnet werden als durch die beiden parallelen Glieder des ersten Satzes. Wohl kann das Wort „arm oder niedrig sein" auch wirtschaftlichen Mangel bezeichnen[3]; aber in diesem Briefe, der das Wort so oft bringt wie kein anderer der paulinischen Briefe, in dem es sonst immer eine bestimmte Beziehung auf das Martyrium hat, wird man es auch hier in gleichem Sinne deuten müssen. Zu ihm steht auch das „Reichsein" in deutlichem Gegensatz. Es ist bei Pls. immer auf Güter des Glaubens bezogen[4], es hat hier einen tiefen Sinn, wo Pls. als Märtyrer unter der Spende des Geistes steht.

---

aber man darf dabei nicht übersehen, daß sie sachlich aus der konkreten Situation dieses Briefes erwächst und formal mit dem Vorbilde der Diatribe nichts zu tun hat.

[1] Es ist daher, anders als Nestle es tut, vor ἐν παντί ein Komma und hinter μεμύημαι ein Kolon zu setzen. Die folgenden Verben sind von ἰσχύω in V. 13 abhängig, weshalb vor πάντα nicht ein Punkt, sondern höchstens ein Komma gehört.

[2] Hier ist dann eine ähnliche Scheidung getroffen wie II Kor 9 8 (vgl. Windisch z. St.).

[3] Beispiele bei Wettstein z. St. ὁ ταπεινός ist auch der wirtschaftlich Arme s. Jak 1 9 und vgl. Dibelius, Der Brief des Jakobus 37—44. Im gleichen Sinne auch in LXX z. B. Jes 58 10 Sir 6 12 40 3 Prov 13 7 u. ö.

[4] Rm 3 7 5 15 15 3 I Kor 8 8 14 12 15 58 II Kor 1 5 3 9 4 15 8 2. 7 9 8. 12 Kol 2 7 I Thess 3 12 4 1. 10. S. auch zu 1 9. 26 und zu 4 18.

Mit stärkerem Ton, aber gleichen Sinnes schließt die nächste Zeile dieses Trikolon. Das Wort „eingeweiht sein", das nur hier im NT begegnet, ist wohl in dem Kreise antiker Mysterien heimisch[1]. Aber auch kaum ein Bild ist dem religiösen Gehalt des Martyriums angemessener als eben dieses der Weihe[2]. Denn der Märtyrer steht unmittelbar unter dem Zeichen göttlicher Offenbarungen, die gleichsam einen heiligen Kreis um ihn ziehen, und göttlicher „Erkenntnis", in der das Bild der Vollkommenheit ihm nahe kommt.

Von neuem heben die Gegensätze in dem zweiten Dreizeiler an, lebendiger werden die Bilder[3] und schärfer die Antitheseu[4]. Sie drängen auf den letzten Grund, in dem sie sachlich aufgehoben sind, und die letzte Macht, die Pls. mächtig macht, sie auch persönlich zu überwinden, oder genauer sie als Ausdruck einer göttlichen Kraft freudig in das eigene Leben hineinzunehmen. In dem heiligen Kreise, in den der Märtyrer gestellt ist, wohnt immer beides zusammen, Fülle und Not, Gnade und Leid, oder wie Pls. es hier nennt, „satt sein und hungern, reich sein und darben". Und keines ist von dem andern getrennt, sondern das Darben ist Zeichen der Fülle, und das Reichsein ist der Sinn der eigenen Not. So wird deutlich, wie fern Pls. dem gerückt ist, was in dem Begriff der Autarkie angelegt schien. Der Märtyrer steht in allem, weil er über alles hinausgehoben ist. Er verläßt nicht gleichmütig wie ein Stoiker alles und wohnt in seiner eigenen Unberührbarkeit, sondern er nimmt alles mit Freude auf sich, stürzt sich gleichsam in alles, weil er alles schon überwunden hat. Darum ist dieses kein Ideal, das unerreichbar vorschwebt, sondern erlebte und erfahrene Wirklichkeit, und auch die härtesten Widerstände des eigenen Daseins erscheinen als selbst gewollt und froh bejaht. Und welches ist der sachliche Grund dieser Macht?

4 13 Wieder faßt hier die dritte Zeile alles Bisherige in ausdrücklichen Worten zusammen[5]. Sie sind voller Stolz und Demut zugleich, sie bekennen alles und wagen deshalb nur dunkel und feierlich anzudeuten. Der Satz enthält so in knappem und ganz persönlichem Ausdruck[6], was der tiefste Sinn

[1] Schon in der Koine ist μυεῖσθαι zum Bilde tieferen Erkennens geworden, aber es legt um sein Objekt auch dann noch eine gewisse Weihe. Vgl. z. B. Plut. Mor. p. 795 E: τὰ μὲν πρῶτα μανθάνων ἔτι πολιτεύεται καὶ μυούμενος; Diod. Sic. V 48 4; auch Plat. Gorg. 497 C. Vgl. auch schon Sap 8 4: μύστις γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης.

[2] Daher mag mit dem Wort an antike Mysterien angespielt sein, wo es sehr häufig ist: z. B. OGIS 530 15 764 12 (II v. Chr.); auch III Makk 2 30: ἐὰν δέ τινες ἐξ αὐτῶν προαιρῶνται ἐν τοῖς κατὰ τελετὰς μεμυημένοις ἀναστρέφεσθαι.

[3] χορτάζεσθαι ist häufig: Mt 14 20 15 37 (= Mk 6 42 8 8 = Lk 9 17); Joh 6 26; mit πεινᾶν zusammen z. B. Ps 16 14 f. 36 19 58 15 u. ö. Ähnlich bei Epikt I 9 19: ὅταν χορτασθῆτε σήμερον, κάθησθε κλάοντες περὶ τῆς αὔριον πόθεν φάγητε. Deshalb ist kaum anzunehmen, daß hier das Jesuwort von Einfluß war (Lk 6 21): μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν ὅτι χορτασθήσεσθε.

[4] Überfluß und Mangel ist ein schärferer sprachlicher Gegensatz als der im ersten Trikolon von ταπεινοῦσθαι und περισσεύειν, wo man ὑφοῦσθαι erwarten würde.

[5] Ähnliche Verwendung von πάντα auch Apk 13 12, vielleicht auch 5 13 (s. meinen Kommentar z. St.).

[6] ἐνδυναμοῦν begegnet in LXX Ri 6 34 I Chr 12 18 Ps 51 7 (an den beiden letzten Stellen schwanken die LA); im NT bei Pls. noch Rm 4 20, dann Act 9 22 Eph 6 10 I Tim 1 12 II Tim 2 1 4 17 Hebr 11 34; häufiger bei Hermas (Vis. III 12 3 Mand. V 2 8 XII 5 1 6 4 Sim. V 4 4 5 2 VI 1 2 VII 4 IX 1 2 13 7), aber auch Ign. Smyrn. 4 2 I Klem. 55 3. Dem Sinne unserer Stelle kommt Corp. Herm. I 32 nahe: αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως . . . ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με; aber auch Ps. Sal. 16 12 heißt es: ἐν τῷ ἐνισχῦσαί σε τὴν ψυχήν μου ἀρκέσει μοι τὸ δοθέν. Zur Sache vgl. II Kor 12 9 f.; dazu Windisch und Reitzenstein, Hell. Myst.[2] 213 f.

des Glaubens und die höchste Würde des Martyriums ist: die Überwindung aller Gegensätze in Geschichte und Leben durch die göttliche Kraft, die den Gläubigen trägt. So ist er das paulinische Bekenntnis zu dem Glauben und Herrn, der die Welt überwunden hat.

Von diesen triumphierenden Worten aus wird denn einer der Gründe deutlich, die zu diesem „dankloſen Dank" treiben. Pls. steht als Märtyrer in abgesondertem Bezirk, in den nicht unmittelbar profane Gaben, und seien sie von der geliebtesten Gemeinde, hineinreichen. Denn alle Not, die er leiden mag, kann und braucht nicht mehr gestillt zu werden; sie ist eines tieferen Sinnes voll geworden, ist Zeichen besonderer Begnadung, wie sie das Martyrium verleiht. So kann auch keine Gabe Not und Mangel lindern – sie ist nur noch wert- und sinnvoll als ein Ausdruck des „an mich Denkens". Darum kann denn Pls. dieses „Denken" wohl anerkennen, aber für die Gabe selbst nicht mehr danken. Solche Anerkennung spricht er denn auch nach den begeisterten Worten dieses kleinen Hymnus offen aus, und das einleitende „nur" zeigt, wie er sich gleichsam selbst wieder zu dem Thema der Gabe zurückrufen muß.

4 14 Die Worte, mit denen Pls. diese Gabe anerkennt, aber nicht für sie dankt, sind lehrreich. Sie beginnen mit einem nicht ungewöhnlichen Ausdruck höflicher Liebenswürdigkeit und sind von einem tieferen Sinn des „Schönen" nicht mehr bestimmt[1]. So liegt denn auch auf dem Partizipium der Ton; und dieses spricht nicht von einer Unterstützung oder Erleichterung, sondern von der Herstellung einer „Gemeinschaft". Daß sie auf die schöne Tat der Unterstützung sich begründet, ist der Sinn des Lobes; es verpflichtet also eben so sehr den Apostel der Gemeinde wie auch die Gemeinde dem Apostel. Und daß Pls. vor allem diese zweite Beziehung im Auge hat, lehrt deutlich die Fortsetzung. So ist die Gemeinde durch ihr Tun als würdig erwiesen, in diese Gemeinschaft mit Pls. einzutreten. Diese also ist in sich ein besonderer Wert; und er stellt sich dar in dem Nomen, das dem Partizipium hinzugefügt: „dem Leiden". Nicht Armut oder Bedürftigkeit, zu deren Linderung doch die Gabe bestimmt ist, sind also genannt, sondern der weit umfassendere Begriff des „Leidens". Und liegt in ihm das wertschaffende Moment, so bekundet sich auch hier nur die Märtyreranschauung, der Leiden Zeichen und Wirklichkeit der Gnade Gottes bedeutet. So verbindet sich dieses Wort am Ende des Briefes mit dem genau analogen Wort an seinem Anfang: „Gefährten meiner Gnade" (1 7). In Leiden und Gnade sind so Apostel und Gemeinde verbunden; und beide sind dargestellt in der Tatsache des Martyriums. Es ist ein feiner Unterschied, daß zuerst von der Gemeinschaft der Gnade, erst jetzt von der des Leidens die Rede ist. Dort sind die Gläubigen von Philippi es, die solcher „Teilnahme" gewürdigt werden. Hier ist Pls. äußerlich der Empfänger dieser Gabe; darum ist hier sein „Leiden" Gemeinschaft stiftend. Es läßt die Gemeinde als die Spenderin erscheinen und enthält doch in sich die Andeutung, daß dieses Leiden fähig und würdig ist, Größeres zu schenken als zu empfangen. So ist durch das Martyrium des Pls. die Gabe der Gemeinde über ihren ursprünglichen Sinnn hinausgehoben und einem neuen Sinn zugeführt. Von ihrer anfänglichen Bestimmung bleibt die Gesinnung, das „Denken" für den Apostel; aber die „Not", die sie mildern

[1] καλῶς ποιήσεις entspricht etwa unserm „bitte"; Beispiele bei Moulton-Milligan s. v. Ein wenig anders im Präs. z. B.: P. Petri II, II 1: καλῶς ποιεῖς εἰ ἔρρωσαι. Danach ist καλῶς ἐποιήσατε hier etwa ein „Danke schön".

ſollte, iſt ſelbſt zu religiöſer Bedeutung gereift und ein einziger „Gewinn" geworden dem Leidenden wie auch durch ihn denen, die es mildern wollten. So begreift ſich der „dankloſe Dank".

Aber hat nun die Gnade nicht ihre Bedeutung verloren? Iſt es noch recht, im Leiden zu helfen, wo dieſes Leiden ſelbſt ſchon Gnade iſt? Auf dieſe mögliche Frage gibt die Fortſetzung Antwort.

2. Die Bedeutung der Gabe (4 15–18).

15 Auch ihr wißt es ja, Philipper, daß im Anfang der Verkündung, als ich von Makedonien ausging, keine Gemeinde mit mir auf Geben und Nehmen ſtand als ihr allein; 16 denn ihr habt auch in Theſſalonich ein-, zweimal in meiner Not geſchickt. 17 Nicht als trachtete ich nach der Gabe, ſondern ich trachte nach der Frucht, die euch zu Gute ſich mehrt.

18 Ich habe alles und habe reichlich; ich bin erfüllt —
nachdem ich von Epaphroditos eure Gabe empfing —
von ſüßem Geruch, lieblichem Opfer, Gott gefällig.

Daß an dieſer Stelle ein neuer Anſatz des Gedankens gegeben iſt, zeigt die einleitende Formel, deren „Auch ihr"[1] die Verbundenheit von Apoſtel und Gemeinde betont, wie die ausdrückliche Anrede: Philipper[2]. Der Blick wendet ſich wie im Proömium der Vergangenheit zu und läßt die jetzige Tat der Unterſtützung als einen Beweis unter andern früheren erſcheinen, die die Einzigartigkeit des freundſchaftlichen Verhältniſſes bezeugen. Die Art, in der Pls. davon ſpricht, iſt für die geſchichtliche Stellung zu ſeinen Gemeinden bedeutſam genug.

4 15 Von der Vergangenheit ſpricht Pls. auf doppelte Weiſe; der zeitliche „Beginn des Evangeliums" wird durch die räumliche Wendung: „da ich von Makedonien ausging", näher beſtimmt. So iſt als Anfangsprovinz deutlich Makedonien bezeichnet, in welcher die Miſſion des Pls. von Philippi über Theſſalonich nach Beroea führte. Und das gleiche ſagt der Ausdruck: Zu Anfang meiner Verkündung.

Aber iſt denn wirklich die Miſſion zu Philippi der Anfang des pauliniſchen Werkes? Sie iſt wohl der Anfang der Gemeinde, aber der Miſſion nur dann, wenn man ſie auf den Kreis der am Ägäiſchen Meer liegenden oder noch genauer den der europäiſchen Provinzen bezieht[3]. Aber dieſe Beſchränkung iſt nirgends ausgeſprochen. Nimmt man die Worte ſo wie ſie daſtehen, dann iſt mit der Verkündung des Evangeliums in Philippi überhaupt der Anfang der pauliniſchen Miſſion geſetzt. So merkwürdig dieſe Betrachtung erſcheinen könnte, ſo würde ſie dennoch mit Andeutungen

[1] Das δέ, das übrigens einige Koinezeugen, Chryſ., Theodrt. auslaſſen, betont den Übergang zu früheren Gaben der Phil.

[2] In korrektem Griechiſch würde von dem Namen der Stadt Φίλιπποι das Wort Φιλιππεῖς oder Φιλιππηνοί zu bilden ſein. Die Form Φιλιππήσιοι, die auch Polykarp und Chryſoſtomos verwenden, ſcheint eine lateiniſche Bildung zu ſein, die um ſo begreiflicher iſt, als Philippi eine Kolonie römiſcher Veteranen war. S. Ramſay, Journ. of Theol. Stud. I 1 p. 116.

[3] Die Bemerkungen Haupts z. St. gleiten über die Frage hinweg, wenn er nur ausgedrückt findet: „in der Zeit, als das Evangelium euch zuerſt verkündet wurde". I Clem. 47 1 f. findet ſich eine ähnliche Wendung: ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου· τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; Dennoch iſt dieſe Stelle nicht zu vergleichen, denn ſie iſt etwa 40 Jahre nach dem Werk des Pls. geſchrieben und bezieht ſich möglicher Weiſe auf die Ordnung, in der die Briefe als Dokumente des Evang. damals geſammelt waren, ſo daß der I Kor. den „Anfang des Evangeliums" bildete. S. Rud. Knopf z. St. (im Ergänzungsband zu Lietzmanns Handbuch).

der Apostelgeschichte zusammenstimmen; denn wenn nach ihnen vorher Pls. niemals als Leiter der Mission erscheint, sondern als Beauftragter neben Barnabas, wenn der Übergang nach Makedonien durch eine Traumvision besonders begründet wird, so verrät sich dabei das Bewußtsein von der geschichtlichen Bedeutsamkeit des Überganges auf europäischen Boden[1]. Diese Worte scheinen dann deutlich zu machen, daß sie auch im Denken des Pls. lebendig war. Sie würde hier so stark betont sein, daß alles früher Geleistete vor diesem „Anfang des Evangeliums" gleichsam aufgehört hätte zu existieren. Doch bleibt an dieser Stelle die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß aus dieser Verbundenheit heraus, die zwischen Apostel und Gemeinde besteht, eine etwas lockere Redeweise gewählt ist. Allgemeine Andeutungen könnten da genügen, weil sie aus gemeinsamem Wissen verstanden werden.

Lehrreicher noch ist die Fortsetzung des Gedankens. Zwischen Pls. und der Gemeinde bestand ein Verhältnis gegenseitigen Gebens und Nehmens[2]. Der Ausdruck hat einen strengen, rechtlichen und geschäftlichen Sinn; er bezeichnet, modern gesprochen, die Führung eines Kontos bei dem anderen. Sie bedeutet für die Philippergemeinde, daß sie Pls. eine Unterstützung gewähren, und kann denn für Pls. nur bedeuten, daß er ihr Teil am Evangelium gibt. Es liegt also diesem Gegenseitigkeitsverhältnis der Satz zugrunde, den Pls. ein ander Mal als Frage formuliert hat: „Wenn wir bei euch Geistliches gesät haben, ist es etwas Großes, wenn wir eure irdischen Güter ernten?" (I Kor 9 11). So hat Pls. einen Anspruch auf Unterstützung durch die von ihm gegründete Gemeinde; es ist das alte Recht des Apostels, das aus den Anfängen der Urgemeinde herkommt und schon in Worten Jesu ausgesprochen ist[3]. Darum tritt auch die Gabe der Philipper jetzt wie früher unter den Gesichtspunkt einer pflichtgemäßen Leistung[4], und dieser ist in dem Ausdruck vom „Geben und Nehmen" deutlich genug bezeichnet. Aber worin liegt alsdann die besondere Auszeichnung der Philipper? Pls. hat in anderen Gemeinden, vor allem in Korinth, auf die Ausübung dieses Rechtes verzichtet, — ein Verzicht, der in den Kämpfen um die Geltung seiner Person wie seines Werkes eine große Rolle spielt[5]. Er hat der Gemeinde zu Philippi aber gewährt, was er sonst niemandem gewährt hat, daß sie zu seinem eigenen Lebensunterhalt einen Beitrag liefern kann. Er hat damit den eigenen Grundsatz, der aus praktischen Missionserwägungen und -erfahrungen stammte, preisgegeben und die Ausübung einer alten Pflicht als Freundlichkeit gestattet und hingenommen. So erklärt sich der geschäftliche Ausdruck, der doch ein Zeichen besonderer Nähe sein soll; so ergibt sich vor allem ein zweites Motiv, das einen Dank an die Gemeinde unnötig macht. Als Apostel hat Pls. ein Anrecht auf Gaben; sie sind gleichsam der Tribut, den die durch ihn begründete und ihm untergebene Gemeinde zu leisten hat; aber diese alt überkommene Pflicht ist in dem Wirken des Pls. zugleich eine Gnade, weil er allen anderen Gemeinden die Ausübung dieser Pflicht versagt hat, um durch persönliche

---

[1] Vgl. auch Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III 80 f. 428.

[2] Beispiele aus den Papyri s. Moulton-Milligan s. v. In P. Tebt. II 277 16 (III n. Chr.) steht auch wie hier: δόσις καὶ λῆμψις. Aber ebenso schon Sir 43 7: δόσις καὶ λῆμψις παντὶ ἐν γραφῇ; Epikt. II 9 12: τὸν φιλάργυρον [ἐπαύξουσιν] αἱ ἀκατάλληλοι λήψεις καὶ δόσεις. Cic. Lael. 16 § 58: ratio acceptorum et datorum. Ebenso ist εἰς λόγον eine geschäftliche Wendung. Dionys. Hal. V 34 4: εἰς χρημάτων λόγον; ferner P. Oxy. II 275 19. 21 (66 n. Chr.), XII 1441 7 (197—200 n. Chr.); P. Fay. 103 1 (III n. Chr.); P. Grenf. II 81 9 (403 n. Chr.) u. ö.

[3] Vgl. Jhs. Weiß zu I Kor 9. [4] Gegen Haupt z. St.

[5] II Kor 11 8ff.; und vgl. Windisch z. St.

Forderungen den Fortgang der Sache nicht zu gefährden und vielleicht auch, um die Sammlung der Kollekte, die er als Pflicht auf sich genommen hat, nicht zu erschweren[1].

4 16 Dieses Verhältnis gegenseitigen Gebens und Nehmens ist denn auch nicht der Initiative des Apostels, sondern der der Phil.-Gemeinde entsprungen. Davon redet der nächste Satz, dessen einleitende Konjunktion wohl deutlich begründet und subordiniert[2]. Er ist deshalb lehrreich, weil er mit offenem Wort von der Bestimmung dieser Gaben spricht. Wenn die Gabe „in Thessalonich" besondere Erwähnung findet, so wohl deshalb, weil sie die erste war[3].

4 17 Von neuem begegnet eine Abwehr des Pls., als trachtete er nach der Geldgabe. Sie ist insofern charakteristisch, als Pls. es überhaupt für notwendig hält, sich gegen solche möglichen Deutungen in einer Gemeinde zu schützen, der er die nächste und innigste Verbundenheit bezeugt hat. Diese Abwehr ist hier noch durch die Wiederaufnahme des Verbums „trachten" stark betont. Wichtiger ist das Positive, das Pls. von der Gabe zu sagen weiß. Sie verwendet noch einmal die geschäftlichen Wendungen[4]. Aber sie verbindet sie mit dem Worte „Frucht", das immer im NT eschatologische Bedeutung hat. So gehört denn eine Gabe zu den „Werken der Gerechtigkeit", von denen Pls. die Gemeinde der Philipper am Ende der Tage erfüllt wünscht. Er führt, um im Bilde zu bleiben, das Konto der Gemeinde für diesen Tag, trägt darein die Gaben ein, die sie ihm gesandt haben, und weiß zu sagen, daß diese Gaben dann ein „großer Posten" sein werden. Schärfer als in diesen geschäftlichen Wendungen läßt sich die religiöse Mittlerstellung des Apostels kaum bezeichnen.

4 18 Sie leiten zu einer Art von Empfangsbestätigung über; denn ἀπέχειν ist das helleniſtische Geschäftswort für quittieren[5]. Damit lenkt der Blick von der sachlichen Bedeutung, die die Gabe für den Glauben der Philipper hat, zu der persönlichen für Pls. zurück. Pls. begnügt sich nicht mit der nüchternen Sachlichkeit solcher Quittung, sondern wie schon das πάντα die Größe der Gabe verdeckt, so fahren die nächsten Verben fort, sie mit persönlich warmen oder religiösen Begriffen zu verbrämen. Eine deutliche Steigerung liegt in der Folge von ἀπέχω, περισσεύω und πεπλήρωμαι vor. Sie nimmt auch dem ἀπέχειν den streng geschäftlichen Sinn und läßt den größeren durchschimmern: τοῦτ' ἔχων ἅπαντ' ἔχω, um es mit einem berühmten sophokleischen Wort zu sagen[6]. Noch mehr steigert περισσεύω, das wohl nicht zufällig an den Gegensatz ταπεινοῦσθαι καὶ περισσεύειν erinnert, der das Martyrium charakterisiert. Die Klimax gipfelt in dem πεπλήρωμαι, das vielleicht mit dem eschatologischen Sinn der Erfüllung spielt,

[1] Vgl. dazu zuletzt K. L. Schmidt, Die Stellung des Pls. im Urchristentum (1924).

[2] Anders B. Weiß, Haupt. S. dagegen schon Lightfoot z. St.

[3] ἐν Θεσσαλ. ist wohl Brachylogie für: „als ich in Thess. war"; oder ἐν steht für εἰς, s. Blaß-Debr.[5] § 218. Das καί vor Thessalonich hat vielleicht den von Erasmus formulierten Grund: Ditior erat Thessalonica, sed vobis animus erat benignior. — ἅπαξ καὶ δίς kann buchstäblich gemeint sein; aber es ist auch geläufige Formel für „mehr als ein Mal". Das doppelte καί ist in diesen Wendungen gewöhnlich: Herod. II 121 2: αὐτῷ καὶ δὶς καὶ τρὶς ἀνοίξαντι, III 148: τοῦτο καὶ δὶς καὶ τρὶς εἴπαντος Μαιανδρίου. Plato, Phaed. p. 63 D. Zu ἅπαξ καὶ δίς s. auch LXX Dt 9 13 I Kg 17 39 Neh 13 20 1 Makk 3 30. — Zu εἰς χρείαν vgl. Deißmann, Bibelstudien 113–115, Neue Bibelstudien 23.

[4] Dazu gehören εἰς λόγον ὑμῶν und πλεονάζειν, wie schon Chrysost. bezeugt; möglicherweise steckt auch in ἐπιζητεῖν τὸ δόμα der geschäftliche Ausdruck für „Zinsforderung". Schon Grotius umschreibt es mit „usura".

[5] Beispiele bei Moulton-Milligan s. v.; s. auch A. Deißmann, Neue Bibelstudien 5. Auch Chrysost. findet diesen Sinn, wenn er sagt: ἔδειξεν ὅτι ὀφειλή ἐστιν τὸ πρᾶγμα· τοῦτο γάρ ἐστιν „ἀπέχω".

[6] Antig. 503.

der dem Wort sonst innewohnt und hier schon durch die Wendung von der „Frucht" angedeutet ist. Sonst könnte zudem der Gedanke der Fülle kaum noch den vorangegangenen Begriff des „Überflusses" steigern.

Den drei Verben entsprechen die drei Attribute, zu denen eine nun nicht mehr verbrämte Empfangsbestätigung überleitet. Sie nennt als Überbringer den Epaphroditos, der zugleich für den Dienst des Pls. bestimmt war. Nun haben sich in dieser Zeit eine Fülle von Ereignissen zusammengeschoben; Epaphroditos hat von der Not der Philipper erfahren, er ist krank geworden, davon ist Kunde nach Philippi gedrungen und wieder hat auch Pls. und Epaphroditos dies letztere gehört. So muß zwischen dem Empfang und dieser Empfangsbestätigung eine geraume Zeit verstrichen sein, und die Fülle der Worte, die Pls. für die Gabe findet, erklärt sich vielleicht auch aus dem zeitlichen Abstand zwischen der Ankunft der Gabe und der Absendung dieses Briefes.

Die Frage, wozu die drei attributiven Wendungen syntaktisch gehören, ist umstritten. Wohl liegt es nahe, in ihnen nur Appositionen zu τὰ παρ' ὑμῶν zu sehen[1]; aber offen bleibt die Frage, aus welchem Grunde seiner nüchternen Geschäftlichkeit diese pathetischen Wendungen angefügt sind. Einen ähnlich starken Ton trägt nur das πεπλήρωμαι und Pls. verbindet zu ihm gehörige Nomina gern durch den Akk. der Beziehung (1 11); und strenger wird die Fortsetzung: „Mein Gott wird eure Not erfüllen", wenn man verbindet, wie in der Übersetzung geschehen ist. Aber ist dieser Gedanke sachlich möglich?

Der „wohlriechende Duft" ist eine häufige Wendung der LXX, die mit dem Begriff des Opfers verbunden ist[2]. Aus der alten Vorstellung herausgewachsen, daß der von dem brennenden Opfer aufsteigende Rauch den Duft zu der Gottheit emportrage und ihm zum Genusse darbiete, verselbständigt sich das Bild mehr und mehr und wird Symbol jeder Gabe, die der Einzelne Gott darzubringen hat. Wohl behält es immer noch einen feinen sinnlichen Hauch, aber eben in seiner Feinheit verflüchtigt sich gleichsam alles Grobmaterielle des Opferbegriffes und wird fähig, den Einzelnen mit Gott zu verbinden. So kann alles Gottwohlgefällige in Wort oder Tat, ja das Dasein des Gerechten als ein feiner Opferduft empfunden werden[3]. Darum tritt denn auch hier der Begriff des Opfers selbständig neben den des Duftes und kann von Opfer neben dem Opferduft gesprochen werden[4]. Seine Güte wird noch durch zwei besondere Adjektiva besonders unterstrichen, die beide in der Opfersprache heimisch sind. Man pflegt nun den Gedanken so zu deuten, daß Pls. die Gabe der Philipper an ihn als ein Gott dargebrachtes Opfer betrachtet[5]. Aber von solcher Deutung steht unmittelbar nichts in den Worten; denn bei dieser Erklärung würde δεξάμενος gerade die Annahme des Opfers durch Pls. bezeichnen, und das wichtige Mittelglied fehlt, daß von Pls. die Gabe gleichsam weitergereicht wird. Nun hat wohl Pls. bisweilen das Bild vom Opfer auf sich oder die Gläubigen anwenden können[6], aber nirgends ist er auch derjenige, der ein Opfer annimmt, sondern der es darbringt. Also sind die attributiven Wendungen nicht mit δεξάμενος zu verbinden; sie gehören vielmehr zu πε-

---

[1] So die meisten Kommentare.

[2] Ex 29 18. 25 Lev 1 9: κάρπωμά ἐστι θυσία ὀσμὴ εὐωδίας τῷ κυρίῳ; 13. 17 2 2. 9 3 5. 11. 16; Num 15 3: ποιῆσαι ὀσμὴν εὐωδίας κυρίῳ u. ö. Bildlich Sir 20 9 32 6 38 11 50 15. Vgl. zur Vorstellung Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch (Heidelb. Sitz.ber. 1919, Heft 9); Windisch zu II Kor 2 14.

[3] So von der Weisheit Sir 24 15: ὡς κινάμωμον ... δέδωκα ὀσμὴν καὶ ὡς σμύρνα ἐκλεκτὴ δέδωκα εὐωδίαν; von den „heiligen Männern" Sir 39 14: ὡς λίβανος εὐωδιάσατε ὀσμήν. Apk Bar 67 6 (V 15 6 b Violet): Sowie der duftende Rauch der Gesetzes-Gerechtigkeit aus Zion erloschen ist, ist auch schon an Stelle Zions allerorten Rauch des Frevels da. Ein Abschnitt bei Jes Sir 49 ist überschrieben: μνημόσυνον Ἰωσείου εἰς σύνθεσιν θυμιάματος.

[4] Wie auch sonst zumeist in LXX, s. die Beispiele in vor. Anm. θυσία δεκτή stammt wohl aus Sir 32 (35) 9.

[5] Etwa nach Analogie der zur Eucharistie gebrachten Gabe; vgl. dazu Sohm, Kirchenrecht 74 ff. 81 Anm.

[6] S. zu 2 17 und vgl. II Kor 2 14 Rm 15 16.

πλήρωμαι[1]. Aber ist diese Verbindung nicht eben so schwierig? Auf den ersten Blick könnte es so scheinen. Doch jetzt wird – und das ist das Entscheidende – das Ich des Pls. mit in das Bild hineingezogen. Weil er von dem lieblichen Duft, dem Opfer erfüllt ist, ist er es auch, der dieses Opfer darzubringen vermag. Aber der Gedanke drängt dann weiter; von der Darbringung eines Opfers, dessen Priester Pls. ist, wird sonst nur unter eschatologischem Aspekt gesprochen. Niemals aber erscheint die Vorstellung, daß ein einzelnes Werk, gleichsam durch die Hand des Pls., vor Gott gebracht werden könne. So wird man auch hier ähnlich interpretieren müssen. „Mit lieblichem Duft erfüllt sein" heißt dann nichts anderes als selbst ein Opfer sein, das am Tage der Vollendung „Gott gefällig" ist[2]; alsdann wird dieses Opfer dargebracht werden. Anders ausgedrückt: Diese Worte spielen auf das Martyrium des Pls. an; in ihm fällt er als Opfer (2 17). Weil er nun durch die Gabe der Philipper „mit lieblichem Duft" erfüllt ist, weiß er, daß er als Opfer geheiligt ist und mit ihm auch die Gabe der Philipper[3]. So vermitteln diese Ausdrücke einen innigen religiösen Sinn und werden von der unangemessenen Verbindung frei, in der sonst Finanzielles und Religiöses zu stehen scheinen.

3. Schlußgebet (4 19. 20).

19 Mein Gott wird alle eure Not erfüllen
nach seinem Reichtume mit Ruhm durch Christus Jesus.
20 Unserem Gott und Vater Ruhm
in aller Zeiten Zeiten! Amen.

Noch einmal zeigt sich hier die formale Parallelität mit dem Proömium. Wie dieses vom Dank über persönliche Bemerkungen zur Bitte weiterging, so endet auch dieser letzte Abschnitt, der einen „dankloſen Dank" durch persönliche Erinnerungen fortsetzte, in einem Gebet; und beide Gebete werden durch eine Doxologie beschlossen, die dort am Anfang sich noch mit knappen Worten begnügt, hier am Ende des Briefes in feierlich liturgischen Wendungen sich entfaltet. Das stärkere Pathos dieser Zeilen hebt dann auch dies Schlußgebet aus der formalen Analogie mit dem Proömium wieder heraus und läßt es als die letzte und höchste Krönung der Gedanken von Märtyrerfreude und -seligkeit erscheinen, die den ganzen Brief durchziehen und Apostel und Gemeinde zu einer unlöslichen Einheit vor „unserem Gott und Vater" verbinden.

4 19 Der Sinn des Gebetes ist durch die Deutung der vorangegangenen Sätze klar gegeben. Man hat freilich hier den Wunsch finden wollen, daß Gott den Philippern „reichlich" vergelten möge, was sie an Pls. getan haben[4]. Aber die Wendung „mit Ruhm" weist auch hier deutlich genug auf den Gesichtspunkt eschatologischer Vollendung; es ist die Verheißung eines dem Tode Nahen an

[1] Dabei ist die Verbindung πεπλήρωμαι ... θυσίαν δεκτήν wohl zeugmatisch. Aber einmal stehen beide Worte weit auseinander; sodann ist solche Unanschaulichkeit, wie Rm 12 1 zeigt, bei der symbolischen Fassung des Opfergedankens durchaus gebräuchlich. Vgl. auch Test. Lev. 3 6: προσφέρουσι δὲ τῷ κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφοράν. Corp. Herm. 13 21. Zudem würde auch eine Verbindung: δεξάμενος ... ὀσμὴν εὐωδίας zeugmatisch sein, und sie wäre schwerer erträglich, weil die Worte nahe aneinandergerückt sind.

[2] So ebenfalls Rm 12 1. Es gibt kein Beispiel, daß bei Pls. Opferbegriffe auf einzelne Taten des Frommen übertragen werden. Sie sind nur möglich als Symbole für das gesamte Verhalten und Dasein des Gläubigen. Auch aus diesem Grunde sind die Attribute mit πεπλήρωμαι zu verbinden.

[3] Zum Gedanken vgl. auch Ign. Philad. 5 1: ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς θεόν με ἀπαρτίσει, ἵνα ἐν ᾧ κλήρῳ (= Martyrium, Rom. 1 2 Trall. 12 3) ἠλεήθην ἐπιτύχω.

[4] So die griechischen Kommentatoren, auch Erasmus, Grotius.

die zurückbleibenden und bedrängten Gläubigen. Daher kommt der Ausdruck „mein Gott", der von den brieflichen Proömien abgesehen sonst nirgends begegnet. Pls. ist um seines Martyriums willen ein „Erfüllter" in zwiefacher Hinsicht; er steht unter der Spende des Geistes und ist getragen von der Gabe und den Gebeten der Gemeinde. So ist dieses Wort innigster Gottverbundenheit möglich geworden. Weil so sein Geschick erfüllt ist, bleibt als einziger Gedanke die Frage nach der „Erfüllung" der Gemeinde. Dieses „Erfüllen" nimmt das „Erfülltsein" (V. 18) deutlich wieder auf und gibt Teil an seinem religiösen Schimmer. Das Wort „eure Not" gewinnt dann einen neuen Sinn; es ruft noch leise den Gedanken an die ärmliche und bedrückte Lage der Gläubigen zu Philippi hervor. Aber durch das Wörtchen „alle" wie alle folgenden Worte tritt auch sie in das Licht ewiger Vollendung. Von ihr ist nun in dreifacher Bestimmung die Rede. Die erste spricht von dem Grunde dieser sieghaften Gewißheit der Erfüllung; es ist das Gesetz der ewig reichen Liebe Gottes. Die zweite nennt die Art der Erfüllung; sie liegt in jener „Herrlichkeit" oder vielleicht noch besser in jenem „Ruhme", den zu tragen jedes Gläubigen höchstes Ziel ist, der ihm am Ende der Zeit oder durch den Märtyrertod zu Teil wird. Um dieses Zieles willen, zu dem die Not der unvermeidbare und begnadete Weg ist, kann die Not hier bildlich als das Gefäß erscheinen, das der Erfüllung „in Ruhm und Herrlichkeit" wartet. Endlich nennt die letzte Bestimmung mit feierlichem Doppelwort den Mittler solcher Erfüllung: „in Christus Jesus". Wie sie gedacht sei, hat Pls. am Schluß des dritten Kapitels in hymnischen Worten geschildert.

Mit unumstößlicher Gewißheit kann Pls. von dieser Erfüllung sprechen; sie spiegelt sich auch in der sprachlichen Form dieses Satzes genau wieder. Denn hier scheint zunächst das Schema dreigliedriger Zeilen fortgesetzt, das in den Opferworten zuerst angewandt war. Deutlich ist die zweite Zeile der ersten genau parallel gebaut; denn dem ὁ δὲ θεός μου entspricht κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ[1]; das Prädikat πληρώσει[2] wird durch ἐν δόξῃ ergänzt und das Objekt πᾶσαν χρείαν ὑμῶν ist durch ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ aufgehoben. Das geheime Pathos, das in solcher ausgewogenen Diktion schlummert, das die „Not" nur noch flüchtig berührt, um sie mit einer Fülle von Worten des Heiles zu bedecken, bricht dann in dem letzten Satz deutlich hervor. Denn auch er scheint als dreifach gegliederte Doppelzeile gedacht zu sein.

4 20 Diese Doxologie, die feierlichste in allen paulinischen Briefen, ist gewiß schon längst geprägt, wie ihr ganz ähnliches Vorkommen in Gal 1 5 zeigt. Aber eben diese Parallele läßt auch erkennen, daß ihre Feierlichkeit ein jubelnder Ausdruck der Befreiung und Vollendung ist, die das Ende der Zeit den Gläubigen bringt[3]. So wird hier zunächst die eschatologische Bestimmtheit der vorangegangenen Verheißung bestätigt. Darüber hinaus empfängt diese Doxologie aus diesem Zusammenhang einen besonderen Sinn. Nacheinander war von der Erfüllung die Rede, die dem Apostel wie der Gemeinde bestimmt ist. Jetzt werden beider Lose in einem einheitlichen ἡμῶν zusammengefaßt, das in diesem Briefe so selten ist; und die Gemeinsamkeit dieses ἡμῶν empfängt erst ihren Sinn durch das Wort „Gott und Vater". Es ist die feierliche Doppelnennung, die bei Pls. kein Wort gewöhnlicher und

[1] Auch hier haben die Koinezeugen zumeist τὸν πλοῦτον, wie II Kor 8 2 Kol 1 27 2 2 Eph 1 7 18 2 7 3 8. 16. Vgl. dazu Blaß-Debr.[5] § 51 2.

[2] πληρώσαι haben D*FG, einige Min., Chrys., Theodrt. Doch ist die Lesart schon wegen des Optativs Aor. falsch.

[3] Schön sagt Bengel: Doxologia fluit ex gaudio totius epistulae.

vertrauter Rede ist, sondern vor allem an liturgisch erhobenen Stellen und insbesondere in den Anfängen und Schlüssen seiner Briefe begegnet. Vielleicht ist das Wort „Vater" hier auch mit besonderem Akzent gesetzt; er ist es trotz oder vielmehr wegen der Not, die über Apostel und Gemeinde gekommen ist. In diesem „unser Vater" sind alle Fragen und Schicksale der Gläubigen aufgehoben; auch ihre „Erfüllung" wird überglänzt von dem größeren Ziele, das hier auftaucht, dem Gloria in excelsis. In ihm ist selbst der Name Christi nicht mehr zu nennen. Aber an seine Stelle tritt einer der tiefen jüdischen Ausdrücke für die Ewigkeit Gottes und seines Ruhmes. In der Doppelwendung scheidet und verbindet sich der Begriff der geschichtlichen Zeit mit der der religiösen „Zeit". Diese ist der zeitlose Grund und Sinn alles Flusses der Zeit, seine Möglichkeit und einzige Wirklichkeit. So spricht sich in dem Doppelwort das Hochgefühl des Gläubigen und Märtyrers aus, der in dem flüchtigen Augenblick seines Leidens schon von dem Sinn dieser Zeiten aller Zeiten umfangen ist. Dem gibt das letzte aramäische Gebetswort den Ton einer ausdrücklichen göttlichen Versicherung[1].

Es ist kaum zufällig, daß dieser Abschnitt und mit ihm der ganze Brief so groß und einzigartig endet, wie es hier geschieht. Wie kein anderer steht er durch den Gedanken des Martyriums auf der Schwelle zwischen Zeit und Ewigkeit. Keine der Fragen, die sonst paulinische Briefe füllen, begegnet hier; nicht einmal der Gedanke der apostolischen Mission, der das Zentrum paulinischen Denkens ist. Wo geschichtliche Verhältnisse berührt werden, da geschieht es nur, um den Blick von ihnen auf die eschatologische Vollendung zu lenken und sie für dieses Ziel vorzubereiten. So kann denn auch dieser Brief mit der sieghaften Gewißheit aller Erfüllung enden und in den Ruhm Gottes zu aller Zeiten Zeiten münden.

E. Grüße und Gnadenwunsch (4 21–23).

21 Grüßt in Christus Jesus jeden Heiligen. Euch grüßen die Brüder bei mir, 22 euch grüßen alle Heiligen, besond rs die kaiserlichen Sklaven.

23 Die Gnade des Herrn[2] Jesus Christus sei mit eurem Geiste.

Nach allgemeiner brieflicher Konvention bilden den vorläufigen Schluß des Briefes Grüße von und an alle, die mit Schreiber und Leser verbunden sind. Kein ermahnendes Wort mischt sich hier mehr ein, und Pls. selbst begnügt sich hier mit einem einzigen kurzen Satze. Auch das ist noch einmal charakteristisch für diesen Brief. Es ist alles gesagt und alles gewußt; so kann der Brief mit kurzen Worten zum Schlusse eilen.

Auch dieser Gruß des Pls. steht in der Sphäre Christi[3]. In dem Doppelnamen, der nur hier in Grußformeln erscheint, klingt noch einmal der Ton an, mit dem in diesem Briefe aller Nachdruck auf die „Verherrlichung" des einen Herrn gelegt ist. Einzigartig ist auch die Benennung derer, denen der Gruß bestimmt ist. Immer verwendet Pls. sonst den Namen „heilig", wenn er auf Gläubige bezogen ist, im Plural; es bekundet sich darin der tiefe Ge-

[1] Zu Ἀμήν vgl. Strack-Billerbeck I 242 f., Windisch zu II Kor 1 20.

[2] Dgr Egr P syr. copt. aeth. Chrys. Theod. Victorin fügen ἡμῶν hinzu, das ℵABFgrGKL u. a. auslassen.

[3] Die Formel ἐν Χριστ. Ἰησ. ist wohl nach Analogie von Röm 16 22 I Kor 16 19 zum Prädikat zu ziehen.

danke, daß die „Heiligkeit" des Einzelnen nur in und mit der Gemeinschaft der Heiligen gesetzt ist. Der Singular an dieser Stelle und der Zusatz „jeden" ist offenbar durch konkrete Verhältnisse veranlaßt. Weil in der Gemeinde zu Philippi eine Scheidung zwischen den Gläubigen sich bemerkbar machte als Wirkung der äußeren Verfolgungen, weil die „Märtyrer" höher gewertet wurden als die noch nicht unmittelbar vom Martyrium Betroffenen, so betont Pls. das πάντα, das das Zeichen der Gemeinsamkeit, und setzt ebenso den Singular ἅγιον, der das Zeichen der Gleichheit untereinander ist.

Den Grüßen des Pls. schließen sich die seiner Umgebung an. Diese ist in zwei Gruppen differenziert: die Brüder mit mir und alle Heiligen. Sind unter diesen offenbar die Gläubigen der Gemeinde zu verstehen, an deren Orte Pls. gefangen ist, so unter jenen die Gläubigen seiner nächsten Umgebung. Wenn sie als Brüder bezeichnet werden, so scheint darin stärker die nahe Verbundenheit mit Pls. betont zu werden; darum ist dann noch besonders „mit mir" hinzugefügt. So sind es wohl besonders die Gefährten des Pls., die ihn in die Gefangenschaft begleitet haben, ihm vertraut durch frühere gemeinsame Wirksamkeit an anderen Orten. Dann wird in dem Wort von „allen Heiligen" etwas von verschleierter Distanz spürbar; und man mag darin ein Zeichen sehen, daß Pls. und seine Gefährten in der Gemeinde ihres Haftortes fremd sind. Aus dieser Gemeinde werden dann besonders „die kaiserlichen Sklaven" genannt[1]. Der Grund dieser Hervorhebung ist nicht mehr erkennbar.

Kein Brief des Pls. endet mit persönlichen Grüßen und Bemerkungen. Über aller persönlichen Verbundenheit steht die Verbundenheit in der Sache. Wie darum ein liturgischer Gnadenwunsch den Brief beginnt, so wird er auch durch den gleichen Wunsch beendet. Das ist ein deutliches Zeichen, daß diese Briefe mehr sind und sein wollen als persönliche Schreiben; sie sind vielmehr bestimmt, die mündliche Predigt des Apostels in den Versammlungen der Gemeinde zu ersetzen. Darum darf man vermuten, daß die brieflichen Ein- und Ausleitungen unmittelbar von den Formeln hergenommen sind, mit denen ein urchristlicher Gottesdienst begonnen und beschlossen wurde. Von dem Gnadenwunsch zu Anfang dieses Briefes unterscheidet sich dieser Schlußwunsch in einigen nicht unwichtigen Punkten. Daß nur der Name Christi erwähnt wird, ist freilich zufällig; auch er kann gelegentlich fehlen, wie er auch wieder durch die Nennung Gottes und des Geistes erweitert werden kann (II Kor 13 13). Auch das ist nicht so wichtig, daß Christus hier unter dreifachem Namen erscheint; wenn man auch versucht ist, hierin einen Nachklang des großen Christuspsalmes zu sehen, so findet sich die gleiche Dreiheit des Namens auch am Schluß des Galater- und Philemon-Briefes. Wohl aber unterscheidet dieses, daß Pls. hier am Ende immer nur von der Gnade Christi spricht, während ihm sonst der Ausdruck „Gnade Gottes" geläufiger ist. Ist dieses ein Wort, das auch im Judentum lebendig ist, so weiß von der „Gnade Christi" nur die urchristliche Gemeinde zu sprechen. Deshalb mag dieser Sprachgebrauch darin begründet sein, am Ende eines Briefes wie eines Gottesdienstes noch einmal das hervorzuheben, was den urchristlichen Glauben von allen andern

[1] Die Bedeutung von οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας = „Kaisersklaven" ist technisch; vgl. Zahn Einleitung I § 31 Anm. 1, wo Belege und weitere Literatur sich finden. Kaisersklaven waren über das ganze römische Reich zerstreut; darum ist ihre Nennung hier kein Beweis, daß der Phil.-Brief in Rom geschrieben ist, sondern läßt alle Möglichkeiten offen. Vgl. auch Dibelius z. St.

unterscheidet. Und diese Verbindung scheint auch den Ausdruck: „mit euch", oder wie es hier heißt, „mit eurem Geiste"[1] veranlaßt zu haben. Er verbindet die Gläubigen näher mit der „Gnade des Herrn" als der einfache Dativ, der in der Grußüberschrift gesetzt ist. In ihm scheint zugleich der Gedanke enthalten, daß „Gnade und Friede" zu den Einzelnen komme, in diesem μετά der andere, daß die Gnade „bei" ihnen bleibe. So charakterisiert jener Dativ den Anfang, diese Präposition den Schluß einer gottesdienstlichen Feier wie der paulinischen Briefe[2].

[1] So ist mit ℵ*ABDEFGP Min. zu lesen gegen μετὰ πάντων ὑμῶν, das ℵᶜKL syr. Chrys. Theodoret haben.

[2] Als Unterschrift haben ℵAB 17 135: πρὸς Φιλιππησίους, KL syr. u. a.: πρὸς Φιλιππησίους ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης διʼ Ἐπαφροδίτου. Diese letztere ist eine Erweiterung der ersten auf Grund des Briefinhaltes und deshalb wohl sicher die spätere.

Literaturverzeichnis.

1. Kommentare.

Altertum: Chrysostomus, Migne Patrol. Ser. Graeca (= MSG) 68, 117–298. — Theodor v. Mopsuestia (nur Fragmente) MSG 66, 922–926. — Theodoret MSG 82, 558–586. — Joh. Damaszenus MSG 95, 855–884. — Ambrosiaster, Migne Patrol. ser. Lat. (= MSL) 17, 404–420. — Ps. Hieronymus, MSL 30, 879–892.

Mittelalter: Oekumenius MSG 118, 1259–1326. — Theophylact, MSG 124, 1139–1203. — Thomas Aquinas, In omnes Divi Pauli epistulas comm.

16. Jahrhdt.: Desiderius Erasmus, Annotationes in N. T. 1516. — Johannes Calvin, In N. T. epistulas comm. (ed. A. Tholuck, Berlin 1834) II, 165–216.

17. Jahrhdt.: H. Grotius, Annotationes in N. T. (Op. Theol. Basel 1732 III 908–921). — Calovius, Biblia N. T. illustrata.

18. Jahrhdt.: Joh. Jak. Wettstein, N. T. II 1752. — G. D. Kypke, Observationes in N. T. 1755. — Joh. Albr. Bengel, Gnomon N. T. 1742.

19. Jahrhdt.: Hölemann, Comm. in epist. Pauli ad Phil. 1839. — Bernh. Weiß, Der Philipperbrief und die Geschichte seiner Auslegung 1859. — von Hofmann, Heilige Schriften des N. T. IV 3 1871. — Lightfoot, Epist. to the Phil., letzte Ausgabe 1891. — Lipsius im Handkomm., hrg. von H. J. Holtzmann 1892. — Klöpper, Der Brief an die Phil. 1893. — Gwynn in Speakers Comment. to the N. T. 1895. — Wohlenberg in Strack-Zöckler Komm. 1895. — Vincent in Internat. Crit. Comm. 1897, 3. unveränderte Aufl. 1911. — K. J. Müller, Der Brief an die Phil. 1899.

20. Jahrhdt.: E. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe (Meyer IX, 7. Aufl.) 1902. — Lueken, Der Brief an die Phil. in Die Schriften des N. T., hrg. von Joh. Weiß III. — Jos. Knabenbauer, Der Epheser-, Philipper- und Kolosserbrief. Paris 1912. — Ewald, Der Brief an die Phil.. 3. Aufl. 1917. — Kennedy, The Epist. to the Phil. in The Expos. Greek Testament. — Plummer, The Epist. to the Phil. London 1919. — C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T. 2. Aufl. 1924. — Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. III 618–625. — Dibelius im Hdb. zum N. T., hrg. von Lietzmann, 2. Aufl. 1925. — Karl Barth, Erklärung des Phil.Briefes 1927. W. Michaelis, Phil.Brief (Deichert) 1935. Erik Peterson, Auslegung des Phil.Briefes, Kathol. Gedanke 1938.

2. Besondere Arbeiten zu Phil.

Schinz, Die christliche Gemeinde zu Philippi 1833. — Rettig, Quaestiones Philippenses 1831. — Holsten, Jahrb. f. prot. Theol. 1875, 1876. — Th. Zahn, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1885. — Henle, Tüb. Quartalschr. 1893. — Val. Weber, Probleme des Phil., Theol. Revue 1915. — O. Schmitz, Aus der Welt eines Gefangenen. 2. Aufl. 1924. Zu der Frage nach Ort und Zeit der Abfassung: Ad. Deißmann, Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus (Anatolian Studies f. Ramsay 1923). — W. Michaelis, Die Gefangenschaft des Pls in Ephesus 1925. — Beide Arbeiten verzeichnen weitere Literatur. — K. Bornhäuser, Imperator mundi, Gütersloh 1938.

Die Abkürzungen für die biblischen Bücher, antike Literatur und Bibelhandschriften sind die gewöhnlichen (vgl. H. Windisch, II Kor. 4. 29 f.); für Inschriften und Papyri sind die Sigla im Anschluß an Moulton-Milligan, Vocabulary to the Greek Testament und Preuschen²-Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T.s benutzt.

Ergänzungen der 9. Auflage.

Seite

31 [1] Vgl. Poimandres X, 15. vgl. Reitzenstein und Dibelius, NTliche Studien Heinrici 184ff.

49 [2] Ob besser: beschämt werden? oder „mich schämen werde". Vgl. dazu H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums [2]1929, 64f. Dazu Jes. 44 9ff.

58 [2] Aber nur ein persönliches „Mir".

80 *Gliederung wohl besser: V. 1 bis οικτιρμοί 4 Zeilen.
V. 2. 3a bis κενοδοξίαν 4 Zeilen.
V. 3b ἀλλὰ ... V. 4 ἕκαστοι 4 Zeilen.

86 *Vgl. A. Fridrichsen, σύμψυχος = ὅλῃ ψυχῇ. Phil. Wochenschrift 1938.

90 „Des Wesen war in Gottgestalt"
er war zum Raube nicht gewillt,
daß er Gott gleich sei,

95 *ὡς θεοὶ καλούμεθα in Test. Solom. 8 2ff.

112 [2] Nach Windisch Th. L. Z. 1928, 514 soll ἀλλὰ εἰ καὶ beweisen, daß „vorher noch nicht direkt an Martyrium gedacht war". Er übersieht, daß ἀλλά nur eine Gegenüberstellung zwischen dem Martyrium des Paulus und dem der Gemeinde, nicht aber zwischen dem Martyrium und gläubigem Verhalten überhaupt aufrichtet.

119 *Vgl. Moffat, Journ. of Theol. Stud. 1917, 311.

123 *Windisch, Th. L. Z. will einteilen: 1) 3 2-4a; 2) 3 4b-14; 3) 3 15-21.

136 *εὑρεθῇ ἐν αὐτῷ Ex. 21 17.

144 *Zu 3 12 vgl. Clemen, Rel.gesch.Erkl. des NT. [2]324.

147 *Vgl. Philo, Quaest. in Exod. II 46: sursum vocatio, sive ... divina nativitas. — Reitzenstein, Hell. Myst.-Rel. [2]270 Vorgeschichte der christlichen Taufe cap. 4.

150 *Auch vom Gegenbeispiel der „Standhaften", Abtrünnige nur 3 18. 19.

153 *Ebenso Paris. Zauberpap., Zeile 2341 ἐχθρῷ τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν. Vgl. Kuster, de tribus carminibus papyri parisinae magicae (Diss. Königsberg 1911), S. 78.

166 *Vgl. zu σύζυγος TestRub 4 1 = Ehegattin.

DATE DUE

MAY 23 '01			

Demco, Inc. 38-293

THE CINCINNATI BIBLE
SEMINARY LIBRARY

A. No. _____

D. D. No. _____

GRADUATE
REFERENCE _____

CINCINNATI BIBLE COLLEGE & SEM. LIBRARY
3 4320 00137 0495

227.607 L833b
Ac. #11951
Lohmeyer, Ernst.
Der Brief an die Philipper